

الإحساس بالعولمة

(التعاون الدولي في مأزق)

تأليف: بروس روبنـز

ترجمة: عاطف عبد الحميد



المشروع القومي للترجمة



العمل السياسي - بشكل عام - هو أحد الأسباب في عدم الكف عن الرؤية من عل طالما بقي احتمال أن تطرح الأساليب السياسية نفسها، كما حدث في الحرب العالمية الثانية وفي البوسنة كنوع من العمل السياسي الجماعي المفاجئ والعاجل في عالم غير كامل بدلاً من كونها رفضاً جذرياً لكل نواحي القصور، وبالتالي رفضاً للقيام بأي عمل. إن الفوضى النظرية السياسية في هذه الحالة - والتي تتجلى في تفضيل الأساليب الواقعية الدنيوية على الأفكار السياسية التي تزعم من جانبها القداسة والتماسك المنطقي لقضاياها - تمثل أحد الأمور التي يدافع عنها هذا الكتاب، حين يميل المؤلف إلى استخدام المعنى الجدلي عند إدوارد سعيد لكلمة «دنيوي».

إن السياسة الدنيوية (الواقعية) التي تُسَلَّم بالحاجة إلى الحراك الدولي للآراء والأفعال من ناحية، والاعتماد الحتمي لهذا الحراك على عدم تساوى القدرات من ناحية أخرى، سوف تبدو في عيون بعض الناس كأنها برنامج أمريكي خاص، برنامج يعرضه ممثلو أقوى دولة في العالم مهما كانت متآخذهم على تلك الدولة، ويوجه عام فإن المواطنين الأكثر فقراً في الدول الأكثر ضعفاً لديهم ما يشغلهم عن أي شيء، ولن يكون محتملاً أن يتخيّلوا فكرة التدخل في أي مكان خارج بلدهم فضلاً عن أن ينفذوا ذلك، هذا النوع من «الدنيوية» - مثله مثل النوازع الإنسانية - قد يبدو متاحاً فقط لمن لا يحملون عبء الضرورات الحياتية القاسية: أي من يتوفر لهم ما يزيد على الحد الأدنى من الموارد وأساليب العمل والتأثير.

الإحساس بالعولمة

(التعاون الدولي فى مآزق)

تأليف : بروس روبنز
ترجمة : عاطف عبد الحميد



المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٧٥٨

- الإحساس بالوعة

(التعاون الدولى فى مائزق)

- بروس روبنز

- عاطف عبد الحميد

- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

FEELING GLOBAL

Internationalism in Distress

By : Bruce Robbins

Copyright©1999 by New York University

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلابة بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

7	أهم المصطلحات الواردة
9	مقدمة
19	الفصل الأول : التعاون الدولي فى مأزق
53	الفصل الثانى : صور من النزعة الدولية الأمريكية
	الفصل الثالث : المرتفعات الغربية ، العيون الإمبريالية ، العالمية ،
77	حقوق الإنسان
99	الفصل الرابع : الإحساس بالعملة - چون بيرجر والخبرة والتجربة
119	الفصل الخامس : التحرك إلى أعلى فى عصر ما بعد الاستعمار
139	الفصل السادس : العلمانية والتخبوية والتقدم ومخالفات أخرى
151	الفصل السابع : قصص حزينة فى المجال العام الدولي
175	الفصل الثامن : الجذر ، الأساس ، الأصل
199	الختاتمة:

أهم المصطلحات الواردة :

Nationalism	القومية - النزعة القومية
Internationalism	النزعة الدولية
Universality	العالمية
Cosmopolitanism	النزعة الكونية أو العالمية
Worldliness	الدنيوية (الواقعية)
Secularism	العلمانية
Transnational	دولى / متخطٍ للحدود القومية
Elitism	النخبوية
Imperialism	الإمبريالية / الحكم الإمبراطورى
Colonialism	النزعة الاستعمارية

أما أسماء الكتاب الذين يستشهد بهم المؤلف ، فترد بالحروف اللاتينية فى سياق الترجمة.

(المترجم)

مقدمة

القنابل تتساقط.. إننى أراها من خلال الباب المفتوح لحجيرة القنابل فى الطائرة "ب-١٧" التى يقودها والدى. مجموعات من القنابل تهوى فى الفضاء ، وأثناء سقوطها أراها تتمايل تمايلاً متناسقاً يحدث بعده تناسق من نوع مختلف ، الدخان الأسود يتمايل هو الآخر فى دوائر مخيفة تكاد تمحو معالم الأرض البعيدة.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية صار أبى يقود طائرته الكبيرة ، ولكنه هذه المرة فى مهمة تصوير لرسم خريطة أوروبا الجنوبية ، والملاح المرافق له لا يقذف القنابل الآن ، بل يلتقط صوراً. وهذه المرة أيضاً لديهما الوقت الكافى للدوران فوق فلورنسا وروما ونابلى وأثينا كجزء من مهمة رسمية رأى فيها أبى مجموعة من الأماكن والآثار التى ربما كان قد درسها فى الجامعة (إن كان قد التحق بها).

فى طفولتى كنت أتسلل إلى "البدرون" ، وأفتح الصندوق الخشبي الذى كان يحتفظ فيه أبى بذخيرة من الذكريات ، والذى كان يحمل عبارة مكتوبة بلغة لم أفهمها.. كنت أرى فى الصندوق صوراً كبيرة باللونين الأبيض والأسود مع قطع تذكارية أخرى (منها اثنتان من حراب البنادق - سونكيات - إحداهما ذات مقبض خشبى لامع ، ولا يزال نصلها حاداً للغاية ، والأخرى بدون مقبض ، وقد فقد نصلها حدثه). وأظل أنظر إلى صور القنابل المتهاوية ، وإلى المواقع الشهيرة فى فلورنسا وروما ونابلى وأثينا. وأنت حينما تنظر من أعلى إلى بقايا الكوليزيوم - مثلاً - لا ترى أكثر من حفرة أحدثتها قنبلة. ومع تحديقى فى تلك الصور تختلط فى ذهنى ذكريات المتفجرات الحديثة مع ذكريات الحضارات القديمة ، وأجدنى أقول لنفسى: فلورنسا ، روما ، نابلى ، أثينا ، هذه والله أماكن أود أن أزورها.

وتمر السنون ، ولكن يخيل إلى أنه لم يمض إلا وقت قصير منذ رغبتى فى زيارة تلك الآثار الأجنبية إلى أن أصبحت دارساً ، ثم مدرساً لتاريخ الثقافة.

وقد أحسست بشيء من الرضا حين اكتشفت أن العبارة التي كانت مكتوبة على الصندوق كانت باللغة الألمانية ، وكانت بنص تلك اللغة Oben - Nicht Werfen ، ومعناها "هذا الجانب إلى أعلى. تعامل برفق"... كان الألمان حريصين - فيما يبدو - على ألا تقع حوادث. وقد ذكرتني الصور القابعة في الصندوق بأن الإلزام بالتمائل أو الاختلاف الثقافي هو الآخر موضوع ملء بالمتفجرات ، ويجب الاقتراب منه في حذر.

ليس من قبيل المصادفة أنني أربط بين الاهتمامات الدنيوية وبين الحرب العالمية ، بين الرغبة في المعرفة وبين مشهد قنبلة هاوية ، بين البحث عن أفق أوسع وبين أجواء طائرة محقة. ما معنى أن تركز نظرتك على مخلفات باقية من إحدى طائرات ب-١٧؟ أنا لا أستطيع أن أقاوم الفكرة القائلة بأن الربط بين نظرتي إلى الثقافة ونظرتي إلى تلك الصور هو أمر شبيه باستدعاء - أو استعادة - لحظات جمع الفنانم بعد انتهاء المعركة. لقد كانت هذه فكرة وولتر بنيامين Walter Benjamin رغم أنه لم يوضح درجة المبالغة التي تفرضها عبارته المجازية على من يتناولون الأمر منتقلين من ميدان القتال إلى الموضوعات الثقافية. وسوف يلاحظ قراء هذا الكتاب - بالتأكيد - بعض ملامح تلك المبالغة (مثلاً : حين أشير إلى أن مراعاة مقتضيات الثقافة قد أصبحت قناعاً تتخفى وراءه القومية الأمريكية).

ومع ذلك ، فإن نظرتي إلى الصور الملتقطة من الجو كانت أكثر تعقيداً... كانت متأثرة بالمنتصرين في الحرب ، ففيها معاني البنية ، ومعاني الوطنية. إن النظرة من أعلى كانت توحى بالقوة والتميز والأمان. (وأذكر نفسي بأنني لا أقول ذلك لأن الأمان كان مضموناً أثناء المهام القتالية في الحرب العالمية الثانية). وحين انتهت الحرب ، وزالت مخاطر الموت أو الإصابة ، فإن النظر من أعلى يمكن أن يمثل امتيازاً واضحاً. ولكن تبقى - مع ذلك - بعض المسائل الغامضة. فالمسافة التي يغطيها هذا المنظور هي أيضاً المسافة بين المتعلمين وغير المتعلمين ، بين من يستطيعون ، ومن لا يستطيعون الحكم على دقائق الأشياء. وإذا كان مشهد القنابل وتأثيراتها يحمل شيئاً من التهديد ، فإنه يساعد على إيجاد الرغبة في اختصار تلك المسافات. إن التملك يعني - أيضاً - الحماية ، فمع الرغبة في الامتلاك هناك الرغبة في الانتماء ، والجندي - مثله مثل الخادم واللاجئ والمهاجر لأسباب اقتصادية - مواطن عالمي تحركه مشاعر الرفض والتناقض،

ولا يمكن اعتبار أحد ممن ذكرت مماثلاً للمسافر المتترف ، ولا حتى أولئك الذين يلتحقون بالقوات المسلحة لكي يروا العالم ، ويتوقفون لالتقاط صور من أماكن متميزة.

لقد كان نصف القرن الذي انقضى بعد الحرب العالمية الثانية فترة سيطرة أمريكية غير مسبوقه على سائر بقاع الأرض ، وقد ساعد على تعميق تلك السيطرة ما امتلكته أمريكا من قدرة على الحركة الواثقة ، وعلى التهديد غير الملغى ، وكللا الأمرين - القدرة والتهديد - مرتبط بإمكانيات الرؤية الفوقية من مكان عال متميز ، وقد أصبحت صور القذائف الهابطة من السماء إلى الأرض في فيتنام والخليج الفارسي أمراً عادياً كأنه مشهد تليفزيوني. بل يمكننا تخيل التليفزيون امتداداً لنفس وجهة النظر المنتشرة والسيطرة. وسواء أكان الأمر متعلقاً بدور أمريكا الذي حددته لنفسها كشرطي عالمي أثناء الحرب الباردة ، وقامت بناء عليه بمساندة أو إسقاط أنظمة في آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط ، أم كان متعلقاً بدعمها الأقل وضوحاً للتدفق الحر لرأس المال ، فقد طالبت الولايات المتحدة - كحق طبيعي - أن تكون لمواطنيها وإعلامها إمكانية المرور الحر عبر حدود الأمم والقارات ، وهكذا - لمدة خمسين عاماً - أصبحت قدرة التحرك للرؤية من أعلى عنصراً لازماً في نزعة كونية عامة ، تمثل مجموعة من الأفكار حول انفتاح العالم وإزعائه ، وهي أفكار منتشرة على نطاق واسع ، حتى بين الأمريكيين الذين لم يغادروا بلادهم قط.

لا عجب - إذن - أن كان منتقدو القوة الأمريكية قساة في حكمهم ، سواء على النزعة الكونية ، أو على النظر من أعلى. ينطبق هذا - بوجه خاص - على النقاد الذين هم في الوقت ذاته دارسون ومدرسون للثقافة ، وذلك لأن رعاية الآثار ، سواء أكانت خرائب رومانية أم أدباً إنجليزياً تتطلب الالتزام برعاية ونشر الأفكار المتصلة بذلك ، وكما يبدو اليوم من ملامح المواقف النقدية من خلال إشاراتها المتكررة إلى الإشراف والمراقبة الشاملة ، فإن تلك المواقف تتسم بنظرة متشككة إلى ما يقال عن "الارتفاعات" و"المسافات" ، فعند تيموثي برينان Timothy Brennan نجد أن النزعة الكونية تعني "تفوقاً خادعاً للجميع". أما ماري لويز برات Mary Louise Pratt فتتميز نظرتها بالتردد بين مشهد "السيطرة على كل ما أرى" كما يرد في أدب الرحلات

الأوروبي (الذي تناقشه في الفصل الثالث) ، وبين "الوعي الكوكبي" .. وفي أحسن الأحوال يتخذ الأمر أشكالاً سياسية مثل تعبير جوديث بتلر Judith Butler الغاضب والبالغ عن رأيها في حرب الخليج عام ١٩٩١ .

في ذلك الرأي تعبر ج. بتلر عن الارتباط الخطير بين الحرب وبين تسجلها البصريّ الذي لا يشكل فكرة عن الحرب ، بل تقنياً لبنيتها الخادعة ، وجزءاً لا يتجزأ من أساليب المجتمع في تخيلها وقبولها . إن ما تسمى بالقبلة الذكية تحدد هدفها وتتطلق لتدمره ، وهي قنبلة تحمل كاميرا مثبتة في مقدمتها ، وترسل صورها إلى من يحركونها ، فيذاع الفيلم في التلفزيون ، الأمر الذي يجعل الشاشة والمتفرج كليهما جزءاً مكملاً للقنبلة نفسها . من هذا المنظور فإننا - بمجرد المشاهدة - نصبح كأننا مشاركون في إطلاقها ، ومندفعون مع القاذفة والقذيفة المنطلقتين عبر الفضاء من أمريكا الشمالية إلى العراق رغم بقائنا متكنين على أريكة أمنة في غرفة معيشتنا . وهكذا فإن المشاهد - في مأمنه البعيد هذا - يعيد تمثيل "قصة النصر الحربي" ... كما أن المشاهدة عبر وسائل "الرؤية الفضائية الواسعة" تعني أننا أصبحنا - نظرياً على الأقل - مثل "القاتل الحر الطليق الذي لا يمكن القصاص منه ، أو مثل القناص الذي يمثل القوة العسكرية الإمبريالية".

ولأنني الآن (فبراير ١٩٩٨) أكتب في فترة شهدت مزيداً من استعداد الولايات المتحدة لجولة مجنونة أخرى من جولات "الدبلوماسية عن طريق القنابل" فمن المستحيل أن تخفى على قوة حجة ج. بتلر في معارضة المشهد "الفضائي الواسع" .. ومع ذلك فأنا أحاول أن أقارن تلك الفترة بفترة أخرى جاءت عقب حرب الخليج بوقت قصير ، وشهدت المناشدة بتوجيه ضربات جوية أمريكية ضد قوات صرب البوسنة التي كانت تضرب بقنابلها سكان سراييفو . في ذلك المثال ، لو أن هناك مبرراً قوياً لإعادة النظر في عدم الثقة بأي - وكل - تدخل أمريكي ، فقد كان ذلك هو التطهير العرقي . لقد أثار المعلقون موضوع الضربات الجوية التي دمرت خطوط السكة الحديدية إلى أوشفيتز ، وهي ضربات لم تحدث قط . ساعتها تذكرت الضربات الجوية التي قام بها والدي بصفتها قائد سرب ، وما يمكن أن يقال - وهو كثير - عن النتائج غير الإنسانية لتلك الأساليب ، وعن عدم فعاليتها نسبياً . ولكن تلك النتائج كانت حصيلة

حرب حتمية فى الحدود التى يمكن فيها للحرب أن تكون "حسنة"، ولو أننا أردنا استبعاد الاحتمال النظرى لوجود حرب حسنة ، فإننا حينئذ نكون قريبين جداً من استبعاد العمل السياسى بكامله.

هذا هو أحد الأسباب فى عدم الكف عن الرؤية من عل طالما بقى احتمال أن تطرح الأساليب السياسية نفسها ، كما حدث فى الحرب العالمية الثانية وفى البوسنة كنوع من العمل السياسى الجماعى المفاجئ والعاجل فى عالم غير كامل (بالاشتراك مع حلفاء ، وفى ظروف لم يخترها الطرف المعنى لنفسه) بدلاً من كونها رفضاً جذرياً لكل نواحي القصور ، وبالتالي رفضاً للقيام بأى عمل. إن الفوضى النظرية للسياسة فى هذه الحالة - والتى تتجلى فى تفضيل الأساليب الواقعية الدنيوية على الأفكار السياسية التى تزعم من جانبها القداسة والتماسك المنطقى لقضاياها - تمثل أحد الأمور التى أذاع عنها فى هذا الكتاب ، حين أميل إلى استخدام المعنى الجدلى عند إدوارد سعيد لكلمة "دنيوى".

إن السياسة الدنيوية (الواقعية) التى تسلم بالحاجة إلى الحراك الدولى للآراء والأفعال من ناحية ، والاعتماد الحتمى لهذا الحراك على عدم تساوى القدرات من ناحية أخرى ، سوف تبدو فى عيون بعض الناس كأنها برنامج أمريكى خاص ، برنامج يعرضه ممثلو أقوى دولة فى العالم مهما كانت مأخذهم على تلك الدولة ، ويوجه عام فإن المواطنين الأكثر فقراً فى الدول الأكثر ضعفاً لديهم ما يشغلهم عن أى شئ ، ولن يكون محتملاً أن يتخيلوا فكرة التدخل فى أى مكان خارج بلدهم فضلاً عن أن ينفذوا ذلك ، هذا النوع من "الدنيوية" - مثله مثل النوازع الإنسانية - قد يبدو متاحاً فقط لمن لا يحملون عبء الضرورات الحياتية القاسية ، أى من يتوفر لهم ما يزيد على الحد الأدنى من الموارد وأساليب العمل والتأثير.

إننى بالتأكيد لا أعترزم توجيه كلامى إلى الجانب القوى فحسب ، فأننا أتخيل أن قراء هذا الكتاب سوف يكونون - فى معظمهم أصحاب مصلحة شخصية وربما مهنية - فيما يتصل بالسجل المخيف للظلم الحادث فى العالم ، ولكنهم يشعرون بعدم القدرة على فعل أى شئ حيال المظالم والإهانات التى يراقبونها ، وأحياناً يعانون منها. وفى كتابى هذا أهدف إلى أن أجعل هذه النزعة "الدنيوية" الموجودة فعلاً تتحول

- ولو ببطء - من تفسير العالم إلى تغييره، ومن أجل هذه الغاية أطالب بتحويل "النزعة الكونية" التي يفسرونها بأنها رؤية فردية مستقلة للأمور الكونية إلى الصورة الأكثر جماعية واهتماماً وقوة من صور النزعة الدنيوية التي غالباً ما تسمى "الدولية".. ولكنى فى محاولتى هذه أطرح مفهوماً للقوة مفاده أن من اكتسبوا القوة حديثاً لن يرغبهم شيء على إنكار أو عدم استخدام ما صاروا يملكونه من قوة ، ومثل هذا الإنكار هو السيناريو الذى يبدو أن بعض الأنماط الثقافية تردده هذه الأيام.

وإذا نظرنا إلى ما يشكل عالم اليوم من ملامح الاختلاف فى القوة والثروة وجدنا أن "الدنيوية" - حيثما وجدت ، ومهما كانت سيطرتها على غالبية الناس - لا يمكن اتهامها بالاعتماد على تلك الاختلافات والاستفادة منها. إن المسائل المتصلة بحقوق الإنسان والبيئة والمساواة بين الجنسين ودراسات مرحلة ما بعد الاستعمار - وهو ما أناقشه فى الفصول التالية - لن تقلت من تهمة ادعاء الكرم ، أو التظاهر بأبوة استعمارية جديدة حتى أنشطة حقوق الإنسان تضم أطرافاً نوى قوى وحركية مختلفة، ومن هنا يمكن اعتبارها شكلاً من أشكال "المشاهدة الفضائية الواسعة".. ولكن هذا لا ينطبق على التناقض بين حكومات العالمين الأول والثالث أكثر من انطباقه على التناقض بين جمعية أهلية فى عاصمة كبيرة ، وأخرى فى العالم الثالث ، كما أنه يميز الناشطين فى عاصمة من عواصم العالم الثالث عن المجتمع الريفى الذى يسعون لخدمته. إن اختلافات القوة والمزايا تظل قوية على كل المستويات ، وإن تفلح النوايا الحسنة ، ولا الحرص على الديمقراطية ، فى إلغائها.

ولكن إذا وجدت هذه الاختلافات ذاتها عند المستويات أو المواقع المختلفة للعمل التقدمى ، فسيكون من غير المعقول السماح للاختلاف أن يشل حركة العمل عند أى منها على المستوى الكونى وبعبارة أخرى فإن الأمر يستتبع أن المستوى الكونى ليس متميزاً - أخلاقياً أو سياسياً - عن غيره من المستويات الأدنى ، وهو ما بدا نتيجة لسيطرة مفهوم الدولة القومية، فحتى أواخر القرن العشرين كان كل شيء يتغير، أخلاقياً وسياسياً حين يجتاز المرء حدود دولة ذات سيادة. بالنسبة للبعض كانت الدولة تعنى المرفأ الذى تحتمى به أنظمة القانون والعادات ، بينما فى العلاقات بين الدول لم يكن هناك قانون ولا عادات ، بل مجرد قانون الغابة: "كل قبل أن تؤكل"..

وبالنسبة لآخرين كانت النزعة القومية سائدة داخل الدولة ، ولا يستطيع العدل والمنطق أن يؤكدوا نواتيهما إلا بتجنب مغريات العاطفة القومية. والظن - فى الغالب - أن الدعوة إلى النزعة القومية تعتمد على الفرضية الأخيرة. أما فرضيتى أنا فهى - على العكس - أن أشكال الإحساس الكونى مستمرة فى التواجد مع أشكال الإحساس القومى، ومعنى هذا أنه رغم الوجود الدائم لاحتمال الصراع بين أشكال الولاء ، فإن النزعة الكونية أو الدولية لا تكتسب معناها أو مبررها الأساسى من تعارضها التام والجوهري مع النزعة القومية. الأخرى أنها امتداد خارجى لأنواع التضامن القوى والخطير نفسها. إذا فهما الأمر على هذه الصورة علمنا أن النزعة الكونية أو الدولية لا يمكن أن تزعم أنها تجسد مصالح الإنسانية نفسها ، أو القضية العالمية. من هنا تأتى كلمة "الإحساس" فى عنوان الكتاب كما تأتى دوافعى الخاصة إلى مناقشة الخواص الثقافية الواردة فى الفصول التالية.

ودعونى أوضح هذا الترابط بمثال قد يبدو غير بدهى ، ولكنه وثيق الصلة - سياسيا - بالموضوع. فى كتابه المعنون "الشجاعة الموجهة" يناقش جوناثان أراك Jonathan Arac موضوع غرف المراقبة البانورامية الشاملة ، وغيرها من أساليب التفتيش المركزى فى القرن التاسع عشر حين كانت القدرة على رؤية مدينة بأكملها فى نظرة واحدة شاملة لا تزال امتيازاً نادر الحدوث. يقول أراك إن "المراقبة المتوارية" كانت تدمر "العلاقة المتبادلة بين الرأى والمرئى" ، وبالتالى "كانت تسمح بمعرفة الأفراد كحالات ، وكذلك بتجميع تلك الحالات على هيئة بيانات عن المجموعات السكانية كوحدات إحصائية متكاملة". وكانت النتيجة - فى رأى ميشيل فوكو Michel Foucault - هى النموذج الحديث لإصلاحية الأحداث ، والمصنع ، والسجن. ولكن تجارب القرن التاسع عشر فى الفحص والرؤية الشاملة مرتبطة أيضاً بشكل مباشر - كما يقول أراك - بتطور نظام الضمان الاجتماعى، فعلى غرار هذا النظام تبدو النظرة الشاملة "حصيلية ثمينة للأنشطة الإنسانية" لا ينبغى التخلي عنها بسهولة، ويستنتج أراك أن : "اعتبار أساليب الفحص الشامل سيئة بحد ذاتها هو من الأمور التى تفرض نفسها بقوة ، وأن إدانة كل أشكال البيروقراطية والإدارة والتنظيم هى الأخرى شائعة فى مجتمعنا ، وتظل القضية التاريخية الأساسية هى من يراقب من ، ولأية أغراض".

إن صور العلاقات الدولية التى تشغلنى قد تبدو متعارضة مع نظام الضمان الاجتماعى، وفى هذه الأيام كثيراً ما تميل النزعة القومية إلى الدفاع عن هذا النظام ، أو عن دولة الرعاية التى تُعتبر الضحية الأولى لقوى العولة الرأسمالية المعتقد أن النزعة الدولية تبرزها وتشجعها. إننى أقترح - كبديل لذلك، وكما تفعل الماركسية ذاتها - أن تظل القومية والنزعة الدولية موجودتين معاً فى علاقة جدلية مع الرأسمالية العالمية، وبعبارة أخرى ، فإن العولة التى تهدد دولة الرعاية ليست هى الحقيقة الغائبة للنزعة الدنيوية ، ولكنها قضيتها المباشرة ، والسبب فى أن الدنيوية ضرورية للغاية للدفاع عن الرخاء الاجتماعى، وكما يتضح من أقوال أراك ، فإن هناك ترابطاً تاريخياً وثيقاً بين النظرة الشاملة كعنصر من عناصر دولة الرعاية ، وبينها كعنصر من عناصر الإحساس بالعولة. من هنا يتضح كيف استطاع إيريك لوت Eric Lott فى عدد صدر حديثاً من "Transition" أن يطابق بين "النزعة الكونية الجديدة" وبين النظرة الخاصة إلى السياسة العنصرية الأمريكية مع عدم الإشارة إلى أية نظرة أخرى إلى العالم خارج الولايات المتحدة، وفى الحقيقة فإن لوت يوجه اللوم إلى الكونيين الجدد ليس بسبب عدم امتداد جذورهم خارج حدودهم ، بل بسبب مغالاتهم فى الارتباط بوطنهم.

على النقيض من ذلك كثيراً ما تعتبر النزعة الكونية مطلباً إلزامياً بتسجيل الوجود المعنوى والثقافى لغير المواطنين ، ويفرض ذلك الوجود على شعور قومى لا يقبله لكن الوحدة الوطنية التى تجعل كلا من غير المواطنين والأقليات العنصرية معرضين للأخطار تبدو فى حالات ودرجات مختلفة من الاستبعاد والقبول والاعتراف ، الأمر الذى تتعكس آثاره على مصالح كلتا المجموعتين، ومن المستحيل تحديد مصالح غير المواطنين والأقليات العنصرية - وكلاهما فى الغالب هم الناس أنفسهم - بدون السماح للخواص القومية بالتدخل. هل يصدق أحد أن الاهتمام بتلك المصالح يعنى أن الدولة القومية لم تعد تستحق الكفاح من أجلها؟ إن الموقف السليم - رغم كونه عسيراً - لأنصار النزعة الدولية المزعومين قد يقتضى أثر أنصار المساواة بين الجنسين الذين - مع دفاعهم عن المرأة فى كل مكان - ظلوا مصممين على الحاجة إلى الدفاع عن نظام الضمان الاجتماعى ، وذلك لأن تدمير هذا النظام يعنى التدمير التدريجى لرفاهية المرأة الأمريكية.

انطلاقاً من وجهة النظر هذه لا يكون من المفاجئ ، أو من الافتراء بمكان أن تبدي النزعة الدولية - فى أى صورة من صورها - محطية أكثر منها عالمية، على العكس ينبغي أن نتوقع منها أن تكون انعكاساً لزمانها ومكانها. إن النزعة الدولية ليست حلاً مثالياً وهمياً يقدم العدل المطلق للجميع ، وهى ليست مرادفة للعقلانية العالمية المتفردة ، بل هناك صور متعددة تتسم كلها بعدم الكمال ؛ لهذا ليس هناك تناقض ذاتى فى الحديث عن "نزعة دولية أمريكية" ، وسيكون الثمن المطلوب دفعه كبيراً فى حالة رفض العمل مع - أو فى حالة العمل ضد - بنية القوة المتاحة للأمريكان.

إن الصور المثالية للنزعة الدولية التى أعرض إبدالها بهذه الصور الدنيوية المحدودة غير المثالية هى صور النزعة العالمية الكانتية (نسبة إلى الفيلسوف عمانوئيل كانت) كتلك التى تدافع عنها مارثا نوسباوم Martha Nussbaum (والتي أناقشها فى الفصل الثامن) كالنزعة الدولية الاشتراكية، وهذه النزعة الأخيرة لها فى الوقت الراهن مدافعون قليلون... وكما كتب بيتر ووترمان Peter Waterman : "إن النزعة الدولية البروليتارية والاشتراكية - والتى يُنظر إليها على أنها الترياق أو النقيض لكل من التدويل الاقتصادى والنزعة القومية السياسية للرأسمالية - قد صارت مصدر إحراج للاشتراكيين المعارضين". وليس هبوط أسهم الأحزاب السياسية التى أيدت النزعة الدولية يوماً ما ، ولا قلة عدد من يتبعون المنهج الأخلاقى لكانت ، ليس أى منهما مصدر راحة أو سعادة. وربما كان من السابق لأوانه كثيراً أن نستنتج مع ووترمان أنه إذا كانت النزعة الدولية القديمة قد ماتت ، فإن النزعات الدولية عند الحركات الاجتماعية الجديدة (النساء - البيئة - السلام - حقوق الإنسان) ما تزال حية تتحرك. الأمر الواضح أن النزعة الدولية فى مأزق ، وأن صيغها القديمة ينقصها النشاط والتماسك ، بينما يتوجب على صيغها الجديدة ذات الخصوصية الثقافية أن تظهر أفضليتها وقدرتها على التنظيم الدولى. كما أن احتمالات استكمال مسيرة النزعة العالمية الكانتية - بدلاً من محاولة الطول محلها - ما تزال فى حاجة إلى التأكيد عن طريق التجربة.

ولكن المشادات الكلامية الأخيرة فى اليسار الأمريكى حول النزعة العالمية تشير إلى تحبيذ بذل بعض المجهود التفاوضى على الجانبين الثقافى والعالمى. إن التأثير الذى تحدثه مصطلحات مثل "النزعة الدولية" له فوائده عند أنصار التعددية الثقافية ،

حيث إن تلك التعددية - فى رأى - يمكن أن تخدم أيضاً تلك الدوائر الفكرية المتباينة للغاية ، والتي تبحث عن وسائل لوقف الانشغال الخطير بمشروعات حقوق الإنسان وغيرها من مشروعات العدالة التوزيعية. وحينما تصبح الثقافة ملاذاً للنزعة القومية الأمريكية ، فعلى النزعة الدولية أن تبحث عن مكان آخر. من يستطيع أن ينسى أنه فى فبراير ١٩٩٨ ، وفى لقاء المدينة المذاع تليفزيونياً من جامعة ولاية أوهايو كانت وزيرة الخارجية مادلين أولبرايت Madeleine Albright وغيرها من فريق الحكومة المنادى "بضرب العراق" وقعوا فى حرج بالغ حين طولبوا بإجراء مقارنة دولية ، وبالتوقف وإمعان النظر فى التساؤل التالى:

"هل تعتزم الولايات المتحدة أن ترد على الانتهاكات الأخرى لقرارات الأمم المتحدة وحقوق الإنسان بالقوة العسكرية؟ إن تركيا وهى حليفة للولايات المتحدة قد ضربت المدنيين الأكراد بالقنابل ، كما أنها - هى والمملكة العربية السعودية - قد عُرِف عنهما تعذيب المعارضين الدينيين والسياسيين. أما إسرائيل - أكبر مستفيد من المعونات الخارجية الأمريكية - فقد تكررت لومها من جانب الأمم المتحدة لضربها المدنيين اللبنانيين بالقنابل ، ولوحشتيتها إزاء الفلسطينيين. لماذا تطبق الولايات المتحدة مستويات مختلفة من العدل حيال تلك الدول؟"

ونحن الآن فى مارس ١٩٩٨ ، ولم تسقط القنابل بعد ، فالمؤكد أن الأسئلة التى أذيعت على الهواء من ولاية أوهايو قد ساهمت فى منع الحرب لأنها قد ملأت العالم عن طريق "سى إن إن". وقد قال الرئيس المصرى حسنى مبارك "كيف أؤيد قذف القنابل ، وأهل أوهايو أنفسهم لم يفعلوا ذلك؟". ربما كانت هناك رسالة إلى المفكرين لكى يعيدوا النظر فى التزاماتهم الأخلاقية ، وتقبلهم للعمل الدولى ، واستعدادهم لربط الأساليب الثقافية بالمعايير الدنيوية وأساليب وضع السياسة العملية فى الوقت الذى تبدو فيه مواقعهم وامتيازاتهم فى "النظام العالمى الجديد" عرضة لتساؤل وشك عميقين.

الفصل الأول

التعاون الدولي فى مأزق

ما كتبه سوزان سونتاج عن البوسنة

فى ديسمبر ١٩٩٥ نشرت سوزان سونتاج مقالاً فى "The Nation" عنوانه "مرثية للبوسنة... هناك وهنا". وإذا عدنا إلى نيويورك فى الأيام التالية لاتفاقية السلام البوسنية فى ديتون بأوهايو Dayton, Ohio بعد زيارتها التاسعة لسراييفو نجد سونتاج تقول إنها غاضبة لأن "الناس لا يريدون أن يعرفوا ما تعرفه أنت ، ولا يريدون منك أن تتكلم عن المعاناة والارتباك والفرع والذل فى المدينة التى كنت فيها". إنها مذهولة بسبب "اللامبالاة السائدة ، وانعدام التضامن مع ضحايا جريمة تاريخية رهيبة لا تقلُّ عن عملية إبادة جماعية" ، ولكن أقسى كلماتها كانت من نصيب المفكرين الذين أصبحوا "بعيدين - بشكل مؤسف - عن الاهتمام بالأمور السياسية". لماذا لم يذهبوا إلى البوسنة كما ذهب جورج أورويل George Orwell وسيمون فايل Simone Weil إلى إسبانيا المناهضة للفاشية؟ إن "تعليقاتهم القاسية" و"رضاهم عن نواتهم القومية" وعدم رغبتهم فى إرهاب أنفسهم من أجل أية قضية ، وتمسكهم بالسلامة الذاتية" ، كلها دلائل على "التلاشى المستمر لفكرة التضامن الدولى".

إن الدلائل المتواترة تشير إلى أن مقال سونتاج قد أثار عند قراء كثيرين مشاعر متضاربة. كانت الغالبية تميل إلى التسليم بوجود مأساة فى البوسنة . هل كانت هناك فرصة للاختلاف حول ذلك؟ غير أنه - مع احترام المجهود الفردى الخارق لسونتاج - فإن رد الفعل عند كثيرين كان سخطاً حاداً ، بل أكثر من ذلك أحياناً ، وقد يكون من المناسب أن نناقش هذه المشاعر المتضاربة إذ قد تتضح من ذلك أمور مهمة حول مقاومة النزعة الدولية ، وقد نعرف - كما تقول سونتاج - "لماذا تحظى الاهتمامات

السياسية المحلية وحدها بالرضا الآن... إن المشاعر التي ذكرناها تلفت النظر إلى بعض الأسئلة المهمة حول النزعة الدولية ذاتها. كيف يؤدي الحديث الملح عن الصور المتعددة للنزعة الدولية - بشكل غير متعمد - إلى جعل المتحمسين لها يرتدون عن حماسهم؟ هل يمكن أن نخيل دعوة دولية أقل إزعاجاً وأكثر إقناعاً؟

إن حقيقة وقوع إبادة جماعية ، وإمكان وقوعها مرة أخرى هي حجة قوية في جانب التضامن الدولي ، ولكنها - للسبب ذاته - لا يمكن أن تكون نموذجاً لقضية ذلك التضامن ، فالقوة الكامنة فيها تجعل من المحتمل جداً إساءة استخدامها. إن القضية البالغة الخطورة تتطلب أسلوباً خاصاً بارعاً لمعالجتها ، وحين يكون العمل المطلوب عاجلاً للغاية ، فإن الوقت لا يتسع حينئذٍ للانشغال بتفصيلات حول موقع العمل ، أو ما يقال عنه من كلام يشتم الانتباه ، أى كلام خارج عن الحقائق المجردة لما حدث من فظائع لن يكون كلاماً في الصميم ، فعلى سبيل المثال في المقال الذي نشرته سونتاج في "The Nation" لم يكن اليوسنيون هم الموضوع الرئيسي ، حيث لم تذكرهم سونتاج ولو بصفتهم ناجين أو شهوداً... من يستطيع أن يلومها؟ ولكننا إذا عمّمنا مثل هذا الإهمال للمنظور المحلي ، فإن الضرورات "الكونية" سوف تجعل النزعة الدولية مجرد أمر محلي ، حيث إن القضايا العاجلة جداً تغطي على ما سواها كما أن الاستعجال يؤدي كذلك إلى الضيق بتشبيه الأمور بما يحدث في الصومال وهاييتي من مواقف بعيدة نوعاً ما عن الإبادة الجماعية. في هذين البلدين كانت المعاناة والظلم واضحين تماماً ، ولكن عدم حدوث تدخل أوجد مشاكل في أكثر من اتجاه. وهذا الاستعجال نفسه يبعد عن الذاكرة حدثاً سابقاً نادت فيه سونتاج بالتضامن الدولي أثناء حركة "التضامن" البولندية عام (١٩٨٢) . إن دعوتها في ذلك الوقت قد تضمنت قولها بأن الشيوعية مساوية للفاشية (وهو أمر كان يدهيها بالنسبة للبعض ، ومنفراً لآخرين) . هل نستنتج من ذلك أن سونتاج كانت ترى أن تأييد ليش فاليسا Lech Walesa كان في الأهمية المعنوية نفسها لتأييد اليوسنيين؟

إن اعتماد سونتاج على حقيقة وقوع إبادة جماعية يظهرها بمظهر من تفرض إرهاباً نفسياً تمارسه مع القارئ بأسلوبها المباشر القوي في الحض والتحذير: قم بعمل شيء! أو... حيث إن الوقت قد فات كان يجب عليك أن تفعل شيئاً. لقد فعلت أنا .

هكذا تخبرنا سونتاج: "لقد ذهبْتُ إلى سراييفو تسع مرات لا مرة واحدة ، ولم يكن ذهابي رحلة أو زيارة ، بل "إقامة". فعلت ذلك تسع مرات. ماذا فعلتم أنتم؟ هل تعرضتم للقتل كما حدث لأورويل وفايل حينما ذهبا إلى إسبانيا؟ هل مرت عليكم عدة أسابيع دون أن تستحموا؟ كلا لم يحدث ، ولذلك أسباب. إن لامبالاكنم المعنوية تتناسب مع البحبوحة التي تحيون فيها. إنكم أناس تحيون في "شقق مريحة تناسب الطبقة البرجوازية العليا ، ولكم بيوت ريفية تقضون فيها عطلة نهاية الأسبوع" ، ولستم على استعداد للتخلي عن ذلك. وفي عصر التسوق هذا من المفروض أن يصعب على المفكرين - الذين لا يمكن أن يكونوا ثانويين أو متخاذلين - أن يتعاطفوا مع الآخرين الأقل حظاً."

بالنسبة لشخصية ثقافية مشهورة وناجحة نجد أماننا هنا مسألة مهمة. يبدو أنه لم يخطر ببال سونتاج أنه رغم أن بعض قرائها قد يمتلكون أماكن إقامة فاخرة ومتعددة فإن الغالبية ليسوا كذلك ، وإن تستطيع إلا قلة قليلة أن تملك الوقت والاستعداد الشخصي والدخل الكافي اللازم للقيام برحلة واحدة أو رحلتين إلى سراييفو فضلاً عن تسع ، وسوف يبدو من ذهب إلى سراييفو تسع مرات - حتى لو كان ذهابه لتقديم مسرحية "في انتظار جودو" - لغالبية القراء شخصاً ثرياً للغاية يتمتع - بالتأكيد - بالثراء الذي يمكنه من امتلاك شقق الطبقة البرجوازية العليا ، وبيوت عطلة نهاية الأسبوع في الريف. إن سونتاج تقول "إن الفقراء هم الذين يذهبون، فيما يمكث الأغنياء في منازلهم". ولكن افتراضها هذا يعنى وجود تركيبة اجتماعية في غاية الغرابة ، ويكاد يقول ضمناً: على الجميع أن يتصرفوا كما لو كانوا مثلي ، أحراراً متميزين.

يشير البعض إلى أن هناك مصلحة شخصية وراء موقف سونتاج ، وأن ادعاءها حب الغير كان يخفي استغلالها الانتهازى لمعاناة الآخرين. إن تعبير "عملية التطوير" يظهر متكرراً في المناقشة، ومثل هذه الإيماءات لم تكن لتقدم أى دليل ، بل كانت تعنى أن الأدلة لم تكن ضرورية، ومع ذلك فهي نماذج لما هو أكثر من عبارات السخرية المعاصرة. قد يكون ممكناً القول بأن سونتاج توحى لنا بأنها معرّضة - إن لم تكن مستحقة بالضرورة - للمعاملة السيئة التي تلقاها. إنها - بدون شك - في محاولتها

الاستفادة المثلى من موقعها الإخبارى ترغم قراءها إرغاماً على مقارنة أنفسهم بها. ولكن حين يكون الدافع وراء محاولتها هذه هو أن تحكى عن سلوكها الشخصى ، فإن ما تحكيه يصبح هو الهدف المغرى حقاً. زد على ذلك أن التشكيك فى دوافع سونتاج يصبح هو وسيلة القارئ الحتمية فى الدفاع عن نفسه ، حيث إن الدعوة إلى توضيح غير عادية تزعم سونتاج أنها تجسدها تتضمن أن يخاطر القارئ بحياته من أجل صراع بعيد ليس فى حياته أى شىء يدعو إلى الاهتمام به.

مثل هذه المقاومة للنزعة الدولية هى أمر منطقي ومتوقع ؛ لأن التوضيحية الشخصية غير العادية ليست هى الحل الأمثل للمطالب الملحة التى تعلقها سونتاج. إن هذه التوضيحية - على الأقل كما تعرفها وتجسدها سونتاج - ليس لها أى تأثير ملموس فى وقف المذبحة. إن سونتاج نفسها مهتمة بالذهاب إلى "هناك" ، وبصعوبة إخبارنا "هنا" بما تشعر به حين تكون "هناك". بعبارة أخرى: هى مشغولة بالسفر ، وبالتعبير عن أعمالها ، وكيف تحكى عن الأمرين (السفر والأعمال) لمن لم يسافروا ، ولكن تجربتها الملبئة بالمصاعب والأخطار ، وهى تجربة عليها أن تتأملها من بعيد لتتمكن من روايتها فيما بعد . هذه التجربة تبدو بديلاً غريباً لأى تحليل للتدخلات المحتملة أو الفعلية. هل يتوجب على الأمم المتحدة أن يكون لها جيش عامل دائم؟ هل كان يتوجب على الولايات المتحدة أن تعمل بدون مشاركة حلفاء الأطلسي؟ وما مدى الأهمية فى أن يوسنة التسعينيات - على النقيض من إسبانيا الثلاثينيات (من القرن العشرين) - لم يكن بها حركة شيوعية (تروتسكية أو فوضوية) تقدم أساساً تنظيمياً متكاملًا للتضامن الدولى؟ إن أقوال سونتاج لا تشير البتة إلى حقيقة أن من ساندوا البوسنيين بأكثر من الكلمات الجوفاء قد فعلوا ذلك لأنهم مسلمون. لماذا لا يعتبر هؤلاء أنصاراً للنزعة الدولية؟ إن سونتاج لا تقدم دليلاً على اهتمامها بالعمل السياسى، أى بالوكلاء والخيارات المطروحة ، وأساليب وتكاليف الرد المؤثر الذى قد يغير الأوضاع ، أو ربما يكون قد غيرها بالفعل.

من هو المفروض أن يجيب نداء سونتاج إلى التدخل؟ لا تعطينا سونتاج رداً على هذا السؤال. إنها تترك الاحتمال مفتوحاً لأن تكون حكومة الولايات المتحدة مع أطراف أخرى هى المعنية بالسؤال، ولكن التدخل هنا قد يشجع الولايات المتحدة

على التدخل فى أماكن أخرى ربما بأهداف أقل كرمًا، وهكذا فإن "التضامن الدولى" قد يجعل الولايات المتحدة - بجانب مساعدة البوسنة - تطور لنفسها شعورًا قوميا أمريكيا لفترة ما بعد الحرب الباردة. (ليست هذه بالتأكيد نهاية المناقشة، ولكنه احتمال وارد). وقد لجأت سونتاج إلى حيلة بها بعض الخبث حين أنهت كلامها بكلمات لإميل دوركايم Emile Durkheim حول الدور الضرورى للنزعة المثالية فى تشكيل المجتمعات، ولا تخبرنا سونتاج بأن دوركايم فقد ابنه فى الحرب العالمية الأولى، وهو يحارب فى إسبانيا، وهى - أيضاً - لا تذكر أن دوركايم تكلم مناصراً "النزعة الكونية" (التي حولها مترجمه الإنجليزى إلى "الوطنية العالمية") ورغم ذلك فقد أيد دخول فرنسا فى تلك الحرب، وهى - ثالثاً - لا تذكر أن التدخل المثالى من فرنسا فى البوسنة الذى كلف دوركايم وآخرين كثيرين أبناءهم كان خروجاً عما اتفقت عليه الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية فى عموم أوروبا، بعدم السماح لمواطنيهم بأن يتورطوا فيما رأوا أنه مذبحة طويلة لا معنى لها. من جانب آخر هناك والتر ليبمان Walter Lippmann وهو مناصر آخر للنزعة الكونية ومؤيد للمشاركة الكاملة فى الحرب العالمية الأولى، ولتر هذا يعرض بديلاً أمريكيا. إن كلا الرجلين يرى أن الدعوة المبدئية للتدخل من جانب الولايات المتحدة أو فرنسا قد يُنظر إليه على أنه استمرار، أو مشاركة مع الأشكال المتعددة والتخريبية للنزعة القومية.

إن سونتاج - بدلاً من لفت نظر قرائها إلى مصاعب العمل السياسى السليم - تدفعهم إلى المقارنة بين روتين حياتهم اليومية وبين أسفارها هى التى تعتبر عملية ابتعاد عن مسار الحياة العادية، وكما تقول هى: "تجربة من الحيرة والفرع والإذلال".. إنها تشكو من هذا، ولكنها تعرضه بقدر من الفخر باعتباره أمراً نادراً وملهماً. لقد كان من الممكن لها أن تعرض تجربتها بشكل آخر. وفى كتابه المعنون "المجزر" يصف ديفيد ريف David Reiff عودته من سراييفو، وكيف أنه - هو أيضاً - شعر بأنه "كالقريب" حين حاول استئناف حياته العادية مرة أخرى، ولكنه يسجل أنه "ليس وحده فى هذا"، وأنه شعور معتاد حتى بالنسبة "للمراسلين الحربيين المتمرسين".. إننا يمكن أن نعتبر غربة سونتاج نوعاً من التضخيم الذاتى؛ لأن تلك الغربة لا تظهرها - فحسب - بمظهر الشخص غير الاعتيادى، بل تؤكد - كذلك - الامتياز الذى كان

معروفاً عنها، وكما تقول هي فإن إقامتها في البوسنة تصلح نموذجاً للتجارب الفنية الرائدة، والواضح أن الهدف منها هو الاتجاه الحديث في الإرباك والتغريب والبعد عن المألوف، فهي تجربة غريبة ونادرة وغير مريحة، وكما هو شائع في الاتجاهات الحديثة بوجه عام، فهي متاحة للقلة فقط، وتكتسب قيمتها الفنية - جزئياً على الأقل - من عدم قدرة الجميع عليها، ومن كونها غير معتادة في حياة الكثيرين. إن ازدياد سونتاغ للبقاء في الديار هو ازدياد للغالبية غير القادرة على الابتعاد والحياة في محيط المشاكل. باختصار غير القادرة على التجارب الفنية بصورتها الحديثة.

ومن قبيل التلخيص أيضاً نقول إن سونتاغ تضع عدداً من النقاط المثيرة التي تصرف انتباه قارئها الأمريكي عن مسألة الاهتمام بالبوسنة. ولكن هل هذه النقاط مجرد نقاط نقص غير مترابطة في سياق نص متحمس متسرع؟ أم هل هي - بما تثيره من تضارب وتناقض - عنصر أساسى في النزعة الدولية ذاتها، وتشكل اتجاهاً خطابياً وسياسياً يربط بين الحماسة الأخلاقية وبين التميز الجمالى، ووسيلة ضغط عن طريق المبالغات العاطفية التي تستهدف توسعة مجال الديمقراطية؟

كل نقطة من النقاط التي أثيرها بخصوص سونتاغ - والتي تشرح أسباب المقاومة الكائنة للصورة التي تطرحها للنزعة الدولية - هي نقطة تحدد سؤالاً لا إجابة له، ومجالاً لا يمكن للمرء فيه أن يرفض ببساطة اختيار سونتاغ، أو يعتنق نقيضه، وإذا كانت نزعتها العالمية متماشية مع ضرورة العمل لإحداث درجة معينة من غياب الفضول حول التنوع الثقافى فى العالم، فمن الحق أيضاً أن احترام ذلك التنوع لا يوفر وحده دليلاً أو دافعاً إلى العمل - من ناحية - ولا نوعاً من الأرضية المشتركة التي تنشئ تعددية فى النزعات الدولية تفوق تعددية النزعات القومية التي أوجدت المشكلة الأصلية من ناحية أخرى. إن نزعات سونتاغ الدولية قائمة على دراسات اجتماعية غير ثابتة تؤدي إلى زيادة التوترات الموجودة بالفعل بين "الصفوة" وغير "الصفوة"، وكذلك التوترات داخل قطاع المفكرين، ولكنها فى الوقت ذاته تناشد مشاهير المفكرين أن يتَّبعوا أسلوبها، وهو أمر من أفضل ما يمكن فعله مع المشاهير. إن الانزواء بعيداً عن سونتاغ ليس بالسهولة المتصورة.

ضرورة ثقافة العولمة

إن تعبير "النزعة الدولية" يحمل عدداً من المعاني المختلفة والمتداخلة، فهو - فيما يتصل بالعلاقات الدولية القياسية، وكما قال كيل جولدمان Kjell Goldmann - يمكن تعريفه بأنه "ثمرة السلام والأمن الدوليين حين تقوى المؤسسات الدولية، وتزداد روابط التعاون عبر الحدود"، وكما يلاحظ جولدمان فإن هذا المعنى - رغم انتشاره كثيراً بين صنّاع السياسة وعلمائها حول العالم - يختلف عن المعنى السائد في الولايات المتحدة، والقاتل بأن النزعة الدولية هي تدعيم السياسة الخارجية النشيطة في ارتباطات الدولة وتدخلاتها الخارجية، أى "نقيض الانعزالية"، وكلا المعنيين السابقين يجب تمييزه عن المعنى الأخلاقي أو العاطفي الأقل تأثراً بالسياسة، والذي نجده منتشراً هو الآخر، وأثيراً جداً لدى سونتاج، وهو "الاهتمام بالشعوب البعيدة التي تعاني الأزمات".

إن كلا من هذه المعاني له تاريخ في إثارة الأوجاع والإزعاج لدى الجماهير المحلية التي يخاطبها. فالنزعة الدولية بالمعنى الأول (الحكومة العالمية) تأتي على قمة الأشياء المكروهة من الميليشيات العسكرية المعقدة التي تربط تلك النزعة بقرب وقوع الولايات المتحدة تحت سيطرة الأمم المتحدة، أو أى عملاء آخرين للتأمر الدولي. وفي الوقت نفسه فإن هذا المعنى يثير الضيق أيضاً في الكثير منا، حيث تميل المشاعر الأمريكية - المركزة حول وطنها - إلى أن تكون أبوية، وغير حساسة للتجارب العادية، وشديدة الخضوع للتوجيه الذي ترسمه آراء صانعي القرارات في العالم، وهذا هو الثمن الذي تدفعه مقابل تفضيلها للسياسة "الواقعية" (التي تميل إلى استخدام القوة). وهذان المفهومان للنزعة الدولية يثيران العداء بين المحكومين لأنهم - جزئياً - يتبنون وجهة نظر الأقوياء القادرين على فرض أسلوب العمل على مستوى الدولة أو ما يتجاوزها، ولكنهما لا ينجحان في مخاطبة مشاعر وقيم من لا يتبنون وجهة النظر تلك.

إذن فالنزعة الدولية - في المعنيين الأولين - محتاجة إلى مساعدة؛ لأن الأبعاد الأخلاقية والعاطفية التي تضيفها سونتاج لا تؤدي إلى رفاة الإحساس بالخيرية. قد تكون هناك بالفعل مشكلة "الناس الذين لا يعرفون إلا القليل، ولكنهم يشعرون بالكثير"

كما يقول ريف Rieff ، ولكن النزعة الدولية تتطلب فى مختلف الأحوال ، شعوراً كما تتطلب معرفة ، أو شعوراً ممتزجاً بالمعرفة إلى حد ما ، وذلك إذا أريد لها أن تتأيد. والتأييد. وأقل ما يمكن قوله إن المشاعر التى ترسمها وتغرسها النزعة العابرة للحدود هى أمر لازم لنيل الموافقة الديمقراطية على مجموعة محددة من السياسات. هذا هو ما كان يدور فى ذهن ريتشارد فوك Richard Falk حين لاحظ بخصوص التدخل البوسنى عام ١٩٩٣ "غياب الروح الشعبية المتعاطفة حتى فيما يتعلق بأوروبا نفسها... فالتدخل الخطير يفترض وجود نوع من الأخلاقيات السياسية غير الموجود فى أى بلد. ولو أن الزعماء حاولوا بدء حملة من هذا النوع بدون مبرر إستراتيجى مقنع ؛ فإنهم سوف يواجهون رأياً عاماً معادياً بدرجة بالغة. إن السياسة الدولية بدون أخلاقيات أو ثقافة دولية لن تنجح ، أو لن تكون لها القوة للابتعاد كثيراً عن المصلحة القومية القائمة إستراتيجياً على أسس محدودة. وبدلاً من اتهام النزعة الدولية عند سونجاج بأنها أخلاقية أو عاطفية، بعبارة أخرى بأنها غير سياسية، من المفيد الاعتراف بأن المجال الأخلاقى والعاطفى هو عنصر أساسى وشرط مسبق للسياسة ، والبدء فى تحديد أساليب أو خيارات النزعة الدولية داخل ذلك المجال.

والاتجاه الثالث للنزعة الدولية يمكن أن نطلق عليه "الدولة الثقافية" أو "النزعة الكونية". وهذا المصطلح الأخير يختلف عادة عن النزعة الدولية فى أنه يركز على الأفراد أكثر من الجماعات ، وعلى الاهتمامات الفنية أكثر من الارتباطات السياسية ، وهو - فى مختلف الأحوال - يحظى من أنظمة الدول القومية باستقلالية أكبر من النزعة الدولية ، ويُنظر إليه على أنه يتراوح بين أمور ثلاثة: السياسة المناهضة للنزعة القومية ، والسياسة المشغولة بأمور الثقافة بوجه خاص ، والابتعاد التام عن السياسة. هذه المعانى الملتبسة لا تتصل فقط بالمسئوليات القانونية ، بل إنها تساعد فى الإجابة على سؤال آخر عما إذا كان المصطلح المعاكس (النزعة الدولية) بمعانيه التاريخية ليس سياسياً بالقدر الكافى لوصف المدركات ونواحي التضامن الأقل تنظيماً والأكثر تخصصاً مما تعنيه كلمة "سياسة" بشكل ضمنى. إن النزعة الدنيوية التى نتردد الآن فى الدخول إليها تمزج بين الأخلاقى والسياسى والثقافى بنسب أكثر غموضاً واهتزازاً وتغيراً من أن تساعد على تجنب مثل هذه المأزق. ولكى نركز على فرضية

التحريك السياسى للمشاعر والمجهودات على النطاق الدولى ، فإننى أستخدم هنا تعبيرى "النزعة الكونية" و"النزعة الدولية الثقافية" كمترادفين تقريبيين.

وكما ألمحت من قبل ، فإن النزعة الدولية الثقافية عند سونتاج توجد نوعاً من الإزعاج فى المدى القريب ، بينما توحى بالحاجة إلى إزالته فى المدى البعيد. فنحن يمكننا أن نصف نزعتها الدولية بأنها ثقافية ، وذلك من عدة زوايا ، أولاً: أنها مركزة حول تقديم مسرحية "فى انتظار جودو" ، وهى من معالم الثقافة الأوروبية الحديثة التى تؤكد العضوية العامة فى ثقافة المجتمع البوسنى العلمانى الكونى الذى كان محل الهجوم. ثانياً: أنها تستخدم الدعاية كسلاحها الأساسى. ثالثاً: أنها تخاطب الأخلاقيات والمشاعر أكثر من الوكلاء والسياسات. قد يقول البعض إنها توجد إزعاجاً - إلى حد ما - بمجرد كونها ثقافية ، بعبارة أخرى : باتباع أسلوب واضح البعد عن الاحتمالات الأخرى ، والأوسع للعمل الثورى العلاجى. وهذه حجة سونتاج فى معارضة التصوير: "إن التصوير فى أساسه ليس عملاً من أعمال التدخل. ويأتى جزء من الرعب الذى تسببه الصحافة المصورة المعاصرة مجسدة - مثلاً - فى صور الراهب البوذى الشيتامى الذى يحاول الاقتراب من صفيحة بنزين ، وصورة الفدائى البنغالى أثناء طعنه خائناً مقيداً بالسونكى . يأتى هذا من إدراكنا أن المصور كان مخيراً بين الصورة وبين حياة إنسان ، فاختر الصورة". وهذه هى قضيتها التى تثيرها ضد البطل الكونى فى روايتها "عاشق البركان" الفنان المثقف الذى يفشل فى اجتياز اختبار التدخل الصعب الذى وضعته فيه ثورة نابلى عام ١٧٩٨ ... إن "الكونى" لا يذهب إلى سرايفو.

ولكن - بمعنى آخر - ليس المهم أن النزعة الدولية عند سونتاج ثقافية أكثر من اللازم ، بل إنها ثقافية أقل من اللازم وبشكل غير متكامل. وفى هذا السياق تختلف الثقافة عن النواحي الجمالية. فالمذهب الجمالى الفنى عند سونتاج لا يخضع إلا بأقل القليل لمبدأ التنوع والمعطائىة الذى هو من خاصيات الثقافة كما أنه يدعى الغرابة بدون إدراك حقيقة أن ما هو غريب للبعض يكون مألوفاً لآخرين والعكس. إن سونتاج لا تلقى بالاً إلى اختلافات الطبقة والظروف التى تعنى أن البعض لديهم من حرية العمل أكثر من الآخرين ، وبذلك تختلف استجابة الأفراد للدعوة إلى العمل.

ورغم سلامة النوايا عند سونتاج ، فإن مذهبها الجمالي الحديث غير ملائم نسبياً لإقناع أحد بالعمل ؛ لأن الإقناع يتطلب إدراك واحترام الخصائص التاريخية لمن يسمعوننا. وسونتاج مهتمة بأن تصدم مستمعيها أكثر من أن تقنعهم ، وهى بهذا تفقد القدرة على التواصل معهم. ويحق لنا أن نصف مقالها بأنه أداء عصرى ، أو محاولة للتغريب لا تستهدف الإمتاع ، بل هى هجوم مقصود على عادات ومعتقدات ومشاعر مستمعيها. هل هى مجرد مصادفة توقيعية أنها تتحدث عن فرصة العمل المؤثر باعتبارها قد تأخرت ، أو فقدت تماماً؟ إنها فى الواقع تقول لقارئها: حتى لو اقتنعت بكلامى الآن ، فقد فات أوان القيام بالشئ الوحيد الذى كان يستحق منى الاحترام. أمر مؤسف للغاية.

إن سونتاج برفضها مبدأ المعطائية والتنوع الثقافى تبدى إخلاصها لواحد من أشهر الكليشيهات المعروفة عن النزعة الدولية والنزعة الكونية أنهما لا يستطيعان أن ينافسا ، أو يسلما بالقوة العاطفية للثقافة. فى كتاب "عن القومية" (أحد الأمثلة الحديثة لرد الاعتبار نظرياً للنزعة القومية) يصف ديفيد ميلر David Miller النزعة الكونية بأنها "القول بأننا مواطنون عالميون ، وأعضاء فى مجموعة إنسانية ، وأننا لا يجب أن نهتم بمزاعم إخوتنا المواطنين أكثر من اهتمامنا بغيرهم من البشر بغض النظر عن مكان إقامتهم". إن مكان إقامة المرء يحدد الثقافة التى نشأ فى ظلها ، ومعانى الولاء والالتزام التى يشعر بها بشكل طبيعى وسليم. إن المبدأ المحدد هو "عدم الحياد حين تكون الثقافة القومية نفسها فى خطر". وميلر يدافع عن مفهوم القومية "الأكثر كثافة" من النزعة القومية أو الوطنية الأساسية ؛ لأنها ثقافية أكثر من كلتيهما. ولأنه معارض لمحاولات التوفيق مع النزعة القومية ، فهو يريد احتراماً أكثر لقوة "الثقافة الموروثة".

الثقافة - عند ميلر - دائماً موروثة مثلما أنها دائماً قومية. وهى ليست المقصودة حين تعنى "شطائر الخبرة الثقافية" التى يحاول "الكونى" أن يستبدلها بالشخصية القومية. إن الشطائر المعنية هنا هى المائدة السويدية المعروفة ، ولكن أمثلة الكونية المضادة للثقافة هى ديزنى وماكدونالد. ومن الأسماء الأخرى المدافعة عن القومية يانيل تامير Yael Tamir الذى يصنف النزعة الكونية بأنها مضادة للثقافة ، وأن منشأها الولايات المتحدة ، وأنها تؤدى إلى طرد الثقافات القومية الحقيقية الموروثة.

"إن عصر ما بعد القومية الذى تتلاشى فيه الاختلافات الوطنية، وينغمس فيه الجميع فى ثقافة عالمية واحدة وضحلة، ويشاهدون مسلسلات المشكلات العائلية، وقناة سى إن إن، ويأكلون منتجات مكدونالد، ويشربون الكوكاكولا، ويصطحبون أطفالهم إلى حدائق ديزنى لاند، إن هذا العصر لهو كابوس أكثر منه رؤيا مثالية".

إن هذه الأفكار المكررة، ولا نقول الهاجسية فى هذه الأمثلة تشير الشك، والأسماء الواردة فيها تقفز إلى الذهن واللسان بمنتهى السرعة. ما الذى تمنعنا عبارات الاحتقار هذه من التفكير فيه؟ أنا أرى أن الوضع هنا - مثمما هو فى غالبية المناقشات حول النتائج الثقافية للعبة - هو أن ديزنى وماكدونالد والكوكاكولا وسى إن إن تشير بشكل خادع إلى الابتكار التكنولوجى والتبادل الدولى. وكل ما نعرفه عن - وضد - هذه السلع بالذات (وهناك الكثير منها بالطبع) يصبح حجة غير معلنة ضد المفهوم الأشمل الذى لا يستحق الإنكار الفورى: مفهوم الثقافة التى ليست مورثة فقط، ولا قومية فقط.

ورغم أن مفهوم الثقافة قد ظهر - تاريخيا - مرتبطاً تماماً بالقومية، فهو ليس بالضرورة، أو بالتحديد فى جانب الدولة، أو الوراثة، أو المحلية. لماذا إذن بدا معنى الالتزام المشترك الذى تربطه بالثقافة الحقيقية معتمداً على التقارب المشترك؟ السبب واضح. فعلى مدى غالبية التاريخ الإنسانى كانت المعرفة المعتادة للآخرين، والفرص المعتادة للتأثير فى حياتهم محدودة جداً. ولكن نظراً للتوسع الذى حدث فى كل من التنظيمات الاجتماعية وتقنيات الاتصال، فقد اتسع المجال الثقافى كذلك، والمسؤوليات والاهتمامات المتبادلة. وكما ذكر توماس هاسكل Thomas Haskell، فإن المجال الذى تُقبل فيه صلاحية المشاعر الإنسانية - وهو مجال ضيق وتقليدى ومحدود ثقافيا - يعتمد على التقنيات المتاحة المعرضة لقدر كبير من التغيير. إن التكنولوجيا الحديثة - إذا استخدمنا هذه الكلمة بحرية لوصف جميع الوسائل التى توصلنا إلى أهدافنا بما فى ذلك المؤسسات الجديدة والتنظيمات السياسية التى تساعدنا على بلوغ أهداف غير ممكنة بدونها - تستطيع تغيير العالم المعنوى الذى نحيا فيه. إن الابتكارات التكنولوجية تساعد على هذا الإنجاز الرائع؛ لأنها تمدنا بأساليب جديدة للعمل من بعيد، وأساليب جديدة للتأثير على الأحداث المستقبلية،

ومن ثم فهي تفرض علينا ضرورات جديدة لتحمل المسؤوليات والذنوب. إن الثقافات تتوسع مثمما تفعل المشاعر الإنسانية اعتماداً على أمور من بينها إمكانات العمل ، وإدراك الناس لسهولة أو صعوبة تلك الإمكانيات.

ولننظر إلى ما أسماه هاسكل "حالة الغريب الذي يتضور جوعاً" في تعليق مبكر على المناشدات الدولية الشبيهة بمناشدات سونتاج (علماً بأن المقالة الأصلية ظهرت في ١٩٨٥). فما دمنا نعلم على وجه اليقين أنه - في لحظة قراءتنا هذا الكلام - هناك أناس يتضورون جوعاً في مكان ما ، فلماذا لا نبيع ممتلكاتنا ، ونشتري تذكرة طيران ، ونطير إلى بومباي أو أى مكان آخر ، ونبحث عن واحد على الأقل من هؤلاء الأغراب الجائعين لننقذ حياتهم؟ وكما يقول هاسكل ، فإن الناس لا يشعرون بمسؤولية تغيير أمر لا يقدر عليهم إلا بإجراء تغيير كامل لأسلوب حياتهم.

إن السبب الرئيسى فى أننا - أنت وأنا - نستمر فى نظام حياتنا اليومية ، ولا يطغى علينا الإحساس بالذنب حيال مأسى الغرباء هو أن الطريقة الوحيدة لمساعدتهم أكثر غربة وصعوبة فى تنفيذها من الطرائق التى اعتدنا عليها فى حياتنا اليومية. إنها تتضمن وجود علاقة سببية بين حياتهم وحياتنا ، وهى علاقة أقل مباشرة وأكثر بعداً وضعفاً مما اعتدنا عليه ، ولذلك فإننا لا نعتبر امتناعنا عن العمل أمراً غير عادى. فلا أحد منا على استعداد لبيع مقتنياته الكبيرة والسفر بسرعة إلى أبعد مكان فى العالم حتى لو كان يسعى وراء أهداف ذاتية.

عند النظرة الأولى قد يبدو هذا الخط الفكرى محافظاً ، وقد يؤخذ على أنه مبرر للحدود الواقعة حالياً على مفهوم الغرب لمسئوليته حيال المعاناة والقهر فى بقاع غير غربية. وأنا أرى - عموماً - أن إصرار هاسكل على الحدود الواقعة فعلاً هو ما نحتاجه لتخطى تلك الحدود. وهو يوضح ما ينبغى حدوثه - ودرجة ما - ما يحدث فعلاً من أجل تغيير مفهوم المسؤولية من معنى مثالى مجرد لا يحظى بالاحترام إلى ثقافة عامة لها فرصة ولو ضئيلة لأن تكون فعالة. ولذلك فالأمر الذى قد يأخذ شكل دفاع الأمة ينبغى اعتباره توضيحاً لكيفية كون النزعة الدولية - نظرياً وتاريخياً - متواصلة مع النزعة القومية ، وقد تنافسها ، ولكنها تكتسب أسلوبها التضامنى وتستمر قوتها وشرعيتها من المنابع نفسها.

إن قول هاسكل بأن مقياس المشاعر الإنسانية هو من المتغيرات الثقافية المعتمدة على التكنولوجيا الموجودة والتنظيمات الاجتماعية يتشابه مع ما قاله بندق أندرسون Benedict Anderson عن أصول النزعة القومية في "المجتمعات الخيالية" حيث يعزو أندرسون ظهور النزعة القومية إلى ما أسماه "الرأسمالية القالبية". إن الأمم لم تولد من خيط غامض متواصل لثقافات موروثة - هكذا يقول - بل من مجموعة مترابطة محددة من التجديدات الاجتماعية والتكنولوجية. وهذه التجديدات بدورها تنتج ثقافة ذات خصوصية قومية. ولكن إذا كان قول أندرسون سليماً ، فلماذا إذن تتوقف مثل هذه العملية بمجرد إنتاجها لثقافة قومية؟ وحيث إن كلا من التقنيات والمؤسسات الاجتماعية تنتشر عبر الحدود القومية ألا ننتظر من عملية إنتاج الثقافة أن تفعل الشيء نفسه؟ ولأن "الرأسمالية القالبية" القومية قد أفسحت المجال للرأسمالية الرقمية الإليكترونية العالمية ، فإن القوى التي نشرت الثقافة على مستوى الأمة هي نفسها تنتشر خارج هذا المستوى. ولا تختلف النتيجة هنا أو هناك من حيث نقص الأصالة ، أو عدم الكمال. إن القوائم المعتادة المشتعلة على ماكسونالد وديزنى وكوكاكولا وعلى مؤسسات غير أمريكية كذلك مثل بنتون Benetton ويودي شوب Body Shop تخفى وراءها درجة معينة من الخوف من الأجانب أو كراهية الذات. لا شك أن هذه المؤسسات تستحق الانتقاد ، ولكن ليس أكثر من منتجى السلع الثقافية الأدنى قيمة من أجل الاستهلاك المحلي. إن الثقافة على المستوى الدولي ليست مثالية بالتأكيد ، ولكنها كذلك للسبب نفسه، لعدم المساواة في القوة ، وللعادات السيئة التي تجعل الثقافات القومية لا تبلغ درجة المثالية.

إن سونتاغ التي تشترك - بالتأكيد - مع القوميين في كراهية ثقافة التصدير الأمريكية تشترك معهم أيضاً - لسوء حظها - في افتراض أن الثقافة موروثة ، ومحلية ، ومعتادة ، ولذلك فهي تحاربها سواء كواحدة من دعاة الحداثة وأنصار النزعة الدولية. وهناك أشياء طيبة كثيرة في مشروعاتها النشطة ، ويمكن تصوير الحالة - كما فعلت جوليا كريستيفا Julia Kristeva حين صاغت مذهباً فنياً حديثاً هو عبارات التحليل النفسي: إنه من أجل تحقيق نزعة كونية أصيلة على الناس أن يدركوا كم هم غرباء أمام أنفسهم. ثم إن مبدأ التغريب يميل - خطأ - إلى مخاطبة أناس لم يصبحوا

غريباء بعد. وعلى غرار تامير Tamir وميلر Miller وغيرهما من أنصار النزعة القومية ، فإن هذا المبدأ الفنى يتخيل الثقافة على أنها نقيض عدم التعود ، فإذا كانت الثقافة تمثل عائلة سعيدة للغاية ، فمهمة هذا المبدأ الحدائى أن يجعلها أقل سعادة، وهو مبدأ لا يعترف بمصادر التعاسة القائمة بالفعل سواء داخل العائلات أو داخل الثقافات. وبافتراض أن العائلات والثقافات مغمورة جميعها بمياه السعادة الدافئة للتقارب الطبيعى ، فإن هذا المبدأ يرفض معنى الراحة إلا بتقديم المتع اللازمة للأمور غير المعتادة. وهكذا فإن مبدأ عدم التعود – مثله مثل أخلاقيات النزعة الدولية – يضطر إلى جعل الالتزامات الدولية تبدو غريبة ثقافيا ، ومسألة تضحية باردة نائية لا استمرار للمصالح والعواطف والولاءات القائمة بالفعل ؛ لهذا لا يبدو هدفها قابلاً للإنجاز إلا عبر إنكار كلى للذات ، وهو أمر شاق لدرجة الاستحالة.

سوف يقول أنصار الواقعية إن ما سبق يصف الوجه السيئ للأمور. إن النزعة الدولية شاقة وغير قابلة للتصديق. وقد يكون من السخف إنكار الدلائل التجريبية المعارضة للنزعة الدولية ، ولكن الاختيار ليس بين الواقعية واليوتوبية (المثالية)، هذا ليس اختياراً على الإطلاق. إن النزعة الإنسانية الحديثة أو المثالية – مثل نزعة سونتاج – هى مجرد مثيل مطابق للواقعية ، ولأنها تعلم – مقدماً – أنها على الجانب الخاسر ، فهى تشعر بالراحة حين تواجه بالفشل المحتم. وهى لا تعرف كيف تبشر بأمر ما إلا إذا كانت فى مكان مقفر حيث تعلم أن لا أحد سيجيبها أو يردد كلماتها. إنها فى حاجة إلى مثل هذا المكان ، وتفترض وجوده. ولكن إذا كانت هذه الصورة البطولية بمثل ما تزعمه من القوة ، فإن المكان المقفر لن يكون خالياً ، بل لابد أنه سيكون مسكوناً بعدد من الأرواح القريبة ، أو – على الأقل – الأرواح المستجيبة لمناشآت سونتاج أكثر مما توقعت هى. وأولئك الذين يقومون منا بتنبؤاتهم فى المعاهد الدراسية ، حيث يكون الاقتناع بطهارتنا الفردية والجماعية كبيراً جداً ربما سوف يدركون أن درجة التورط التى بلغتها سونتاج هى درجتهم أيضاً ، ولذلك سيبدؤون فى النظر إلى البريات التى خلقوها بأنفسهم باحثين عن رفقاء.

وأولئك الذين لديهم الاستعداد لسماع مناشدات النزعة الدولية من بينهم كثيرون لا يدفهم الطموح إلى السفر إلى أماكن الفضاء والأزمات الجيوسياسية ، ولكن لديهم

مع ذلك شيئاً من المعرفة بسائر بقاع العالم. ومعرفتهم هذه تضاهى معرفتهم بوطنهم عن طريق وسائل الإعلام مثلاً ، عن طريق الصور التى تنتقل بسهولة أكبر من انتقال الناس. فى مقالاتها المعنونة "عن التصوير" تقول سونتاج إن الصور خصوصاً منها ما يصور الفظائع التى قد تدفع الناس إلى التدخل عبر الحدود القومية لا تنتج عنها خبرة حقيقية أو أصيلة ، بل مجرد تقليد ضئيل للخبرة كأنها نظرة من سائح لا يهمه الأمر والكاميرا فى واقع الأمر تجعل كل إنسان سائحاً فيما يتعلق بحقائق الآخرين ، وفى النهاية بحقائقه هو شخصياً.. من هنا فإن أولئك الذين لا يذهبون إلى سراييفو ، ويعتمدون فقط على الصور لا تتسنى لهم معرفة أى شىء يستحق المعرفة عن معاناة سراييفو. وهذه فى الحقيقة فكرة مشكوك فى صحتها. إن سونتاج تستثنى من ذلك صور المحرقة التى أذنتها وهى طفلة. بأى شكل تختلف هذه الصور عن الصور الواردة من البوسنة ورواندا ، وتأثيراتها المزعومة على الأطفال اليوم؟ إن الناس تتأذى - وإن لم يكن دائماً بشكل خطير - حتى بالمشاهدة التليفزيونية العادية. ورغم أن جون بيرجر John Berger يشارك سونتاج شكوكها فى عملية التصوير إلا أنه يرى مثلاً أن مجموعة الصور لدى عامل زائر تجول فى بعض البلاد يمكن أن تكون نموذجاً للخبرة الكونية التى لا تشكل سياحة متميزة أو محايدة. (وسوف أتناول هذه المناقشة بين سونتاج وبيرجر فى الفصل الرابع). وكمثال مختلف : تأمل الإعلانات التليفزيونية لأوليمبياد (١٩٩٦) مثلاً التى جعلت من عبارة "نحن مترابطون معاً" شيئاً أكبر من مجرد كليشيه أجوف، أو تأمل التاريخ الناجح تجارياً فى هوليوود لمخرج مثل ستيفين سيبيلبيرج الذى يصور فيلمه "إمبراطورية الشمس" صبياً إنجليزياً يتقارب مع أعداء بلده اليابانيين. كما أن فيلمه "إي تى" E.T. يقدم معلومات عن أغراب لم يفهم سرهم مؤيدو التشريعات المعارضة للهجرة وفى مختلف الأحوال فإن الخبرة العميقة للترابط الدولى ليست أمراً نادر الحدوث.

إن هذه مسألة أخلاقية وفنية فى آن واحد ، وحيث إن الخبرة الدولية لا يمكن مطابقتها مع التغريب الفنى ، فهى كذلك لا يمكن حصرها فى المخاطرة بالحياة - وهو أمر سيظل نادراً دائماً - ولا حتى فى التخلّى عن الراحة والاطمئنان. وكثمن تعرضه سونتاج للنزعة الدولية الأصيلة ، فهى تطلب من كل قرائها أن يقلدوا حوارى المسيح

بالتخلي عن كل الممتلكات والولاءات الدنيوية ، من أجل أن يتبعوها . ولكن النزعة الدولية لا تتطلب دائماً ذلك الطراز الفريد من تطوع الصوريين (الذى هو فى الوقت نفسه تعظيم ذاتى للمثقفين المتشبهين بالحواريين ، مما يقدم سبباً إضافياً للجميع لمقاومة نداءها) . إن عدد الصوريين كان محدوداً ، ولكننا لا يمكن أن نغمض النظر عن باقى المؤمنين . ونحن بحاجة إلى أخلاق دولية ممكنة التطبيق فى حياتنا اليومية بحيث لا توضح لنا فقط أية قضية نموت أو نقتل من أجلها ، بل - أيضاً - كيف يكون العمل عن بُعد جزءاً من أسلوب حياتنا . حقا قد تتطلب منا أخلاقيات النزعة الدولية فى النهاية قدراً من التضحية الشخصية التى ربما تكون متميزة بالشجاعة الفائقة ، ولكن لا مجال للاستجابة لهذا المطلب إلا بالرسوخ الفعلية للترابط الدولى ؛ ليصبح جزءاً أصيلاً وجذرياً فى مهام ومسارات حياتنا اليومية ، وفى استعدادنا للتضحية ، ولو مرة واحدة فى العمر ، وليصبح أيضاً جزءاً من ثقافتنا المعتادة .

النزعة القومية الجديدة

ونهاية صراع الثقافات

ليس هناك جديد صارخ الجدة فى مفهوم الثقافة الذى أستخدمه هنا ، الثقافة التى تستمد قيمتها من طبيعتها الاعتيادية الديمقراطية ، ومن نقائها وإنجازها غير العادى ، ومن جدتها وقدرتها على تقديم الجديد ، والحفاظ على التقاليد الموروثة من أزمنة سحيقة ، فالأمر لا يزيد عن أنها تنتشر فى المجال الدولى نموذجاً لما يسمى باليسار الثقافى ، وهو النموذج الذى ظل موضوعاً لمناظرات عدائية غير مريحة ، ومتعبة فى النهاية عبر سنوات ما يسمى بصراع الثقافات .

لقد تعب الناس من صراع الثقافات ، وهم على حق فى ذلك ومع هذا فإن البعد الدولى لهذه الصراعات يستحق قدراً من المناقشة المنفصلة خصوصاً أنه قد أخذ دائماً شكل التفسيرات الماكرة . واسمحوا لى أن أقدم مفهومين متناقضين ظاهرياً لحروب الثقافات: أولاً أنها يجب أن ينظر إليها كجزء من لحظة أو حركة تاريخية أكبر

هى لحظة نشوء القومية الأمريكية. ثانياً : رغم الصراع الذى يبدو أن كلمة "قومية" تدعو إليه ، فإن الفهم الصحيح للنزعة الدولية لا يتطلب خوض صراع مميت مع القومية الجديدة. وأود أن أشير هنا إلى أن الإنهاك العام الذى أصاب كل أطراف صراع الثقافات هو دليل على أن أنصار القومية وأنصار الدولية قد أصبحت أخطأهم ذات صفات مشتركة.

إن دافعى لاستخدام مصطلح "النزعة الكونية" قد ورد على خاطرى لأول مرة وأنا أمام جمهور معارض فى جامعة ويك فورست Wake Forest فى مارس ١٩٩١ حين دعيت خصيصاً للدفاع عما ظنه مضيئى أمراً غير قابل للدفاع - رفض تكريم المبتدعين الكبار للتقاليد الغربية - والإصرار - بدلاً من ذلك - على ملء المنهج بكتابات لا تفعل أكثر من "تمثيل" المجموعات المضطهدة ، ومن بينها كتابات قادمة من المستعمرات السابقة. وبدلاً من أن ألقأ إلى أحد أسلوبيين : قبول هذه الصفات التى تطلق على ما أمثله أنا وزملائي ، أو إرهابك الجميع بالإسهاب فى إظهار أن هذا ليس ما يشغلنا ، بدلاً من هذا قررت فى آخر لحظة (أثناء ليلة مسهدة قضيتها فى قصر منيف أهداه تاجر طباق كبير للجامعة) أن أقدم وصفاً مضاداً يثير الجدل. قلت لمستمعى إن اهتمام الأكاديمية بالثقافات المتعددة والأجنبية يعبر عن التزامنا بالنموذج الإغريقى القديم للنزعة الكونية كما هى عند إيزقراطس Isocrates والرواقيين ، وأنها تمثل تطلعاً نشيطاً ومنفتحاً لمعرفة العالم خارج حدودنا الوطنية ، واتجاهاً صحياً للسماح لثقافتنا أن تواجه تحديات الثقافات الأخرى. وأوضحت أن هذا لا يعنى أكثر من إعطاء الكلاسيكيات حقها ، والقيام بواجبنا الفكرى والمهنى.

وقد أدى هذا إلى حوار اتسم بالتبادلية والأخذ والرد مما أفاد كثيراً - فى رأى - فى إبراز تفاوت الآراء حول التعددية الثقافية. (كمثال : انظر الفصل الثانى). ولكن المعانى الضمنية للمازى التقليدية ، والتى كنت أتعمد طرحها فى تلك المناسبة كانت قد أصبحت أكثر خطورة من أن يستهان بها ، بل صارت مستهدفة لهجوم تزداد قوته وتماسكه بسرعة. ومنذ ذلك الحين صار هذا الهجوم من معالم تحديد المعقولة الواعية لغير الأكاديميين المهتمين بمعالجة موضوعات الثقافة ، والطبقة ، والأمة.

وقد انقسم النقاش إلى ثلاثة أقسام من جانب كل من اليمين واليسار. وكان الرأى أن نقاد الثقافة الأكاديميين المعاصرين هم: ١- الصفوة المتميزة. ٢- غير الوطنيين. ٣- البعيدون عن حقائق السياسة. وكل عنصر من هؤلاء يشمل الآخرين. إن حماس الأكاديميين لإثارة موضوع الفظائع الاستعمارية القديمة ، ومناصرة الثقافات الأجنبية التي صارت ضحايا للاستعمار يخفى شكلاً مهنيًا جديدًا لميزة قديمة، القدرة الأرستقراطية على الحركة. والإمبريالية هي الموضوع المفضل لدى الأكاديميين ، ومثل هذه الموضوعات الغربية غير المسئولة هي ما يخطر بشكل طبيعي على أذهان الصفوة الغربية ، فاهتماماتهم الثقافية لا تتماشى مع القضايا الواقعية التي تؤثر في حياة الأمريكيان العاديين. وكل حديثهم عن الشخصية والاختلاف لا يمثل أية أهمية ، فالثقافة هي المقابل العملي للغربة ، وهذا ما لا يدخل في الاعتبار.

من هنا - على سبيل المثال - فإن كبير الشعراء روبرت بينسكي Robert Pinsky يتهم أنصار النزعة الكونية - من أمثال مارتا نوسباوم Martha Nussbaum - بأنهم يتكلمون بلسان "الطبقة الإدارية الليبرالية". وفي استعراض لمساهمة نوسباوم في موضوع "حب الوطن" (الذي تناقشه في الفصل الثامن) يجعل جون باتريك ديجنز John Patrick Diggins مفاهيم الستينيّات عند نوسباوم ممثلة للميراث غير الوطني لجيل الستينيّات. ويضيف ريتشارد رورتي Richard Rorty (الذي نشير إليه في الفصل السابع) إلى هذه الاتهامات أن اليسار الجديد، أو الثقافي أقل قدرًا من اليسار القديم لأنه أكثر اهتمامًا بالثقافة فيما كان اليسار القديم مهتمًا - مبدئيًا - بالسياسات الحقيقية أو الانتخابية. ولهذا فإن يسار الستينيّات من القرن العشرين ، وهم النخبويون الخادعون للأمة ، والحريصون على تهميش أنفسهم ، وغير المؤثرين سياسيًا لا يعتبرهم الأقدمون يسارًا على الإطلاق.

أحد الأسباب في قضاء كل هذا الوقت لمناقشة سوزان سونتاج - المفكرة غير الأكاديمية من الجيل الأكبر - هو أن كل نقطة فيما أذكر ترتبط بشكل غير متوقع بنقطة نكرتها عنها فيما سبق. وأنا لا أستطيع أن أرى هذه الأشياء فيها بدون أن أعرف أن هناك آخرين يرونها في أناس مثلي ، أو بدون أن تقلقني فكرة أن هذه الأشياء قد تنتشر عن جيلي بين الجيل الأصغر الذي ينظر إلى حرب فيتنام كما ينظر إلى

حلف هتلر/ ستالين، باعتبارها حدثاً تاريخياً قديماً . إن هناك قدراً من فحص النفس مطلوباً للجميع. -الأكاديميون -الذين قاموا بأنفسهم بكثير من الهجوم الأكاديمي العنيف -قد جعلوا من الضروري إمعان النظر قويا ، وذلك بحرصهم الواضح على مسئوليتهم أمام جماهير الناخبين خارج النطاق الأكاديمي. إن الارتباط بصورة من صور النزعة الدولية يساوى الرغبة فى مزيد من النقاش حول الأنصار - لا الامتناع عنه - بالإشارة إلى أعدائنا واعتبارهم من أنصار القومية.

ولنتنظر مثلاً إلى ما يسميه ديجنز Diggins "الميراث غير الوطنى لجيل الستينيات" لقد كانت إحدى العلامات المميزة اليسار الجديد فى ستينيات القرن العشرين هى رفضه أن يخضع لتفسيرات الجانبين الموجودين فى الحرب الباردة ، وهو رفض مازال يحرك اليسار الثقافى حتى الآن. واليوم مازال شكوى اليسار الجديد من اليسار القديم باقية من نفسها بشكل ضمنى، ليس لأن الجيل السابق أخطأ فى اختياره الابتعاد عن الاتحاد السوفييتى ، ولكن لأن ضغوط ذلك الاختيار أوجدت عنده شللاً من حيث عدم رغبته فى الإفصاح عن انتقاده للحريات الغربية. ويقول رورتى Rorty إن الحرب الباردة التى كانت حرب جيله كانت حرباً جيدة. ولكنه يعترف أيضاً بميزة واضحة للمعارضين الأصغر منه فيقول: "إن الشخص المستعد للقول بأن الحرب الباردة قد أساءت أكثر مما أفادت" سوف يلقى "التأييد من الفيتناميين والسلفادوريين ، ولكن ليس من المجريين والتشيك". وبذلك فهو يقول إن الخط المتواصل بينه وبين اليسار الثقافى هو أيضاً خط جغرافى أو اجتماعى سياسى بين المسئولية أمام أقوام الحرب الثانية (المجريين والتشيك ضحايا النظام السوفييتى) وأمام أقوام الحرب الثالثة (الفيتناميين والسلفادوريين ضحايا النظام الأمريكى).

إن هذه نقطة مهمة فى أسلوب تفكير أنصار النزعة الدولية ، فإثارة قضية الفيتناميين والسلفادوريين مع قضية المجريين والتشيك ليست من قبيل بيان الصواب من الخطأ ، أو إثثار السياسة الانتخابية الحقيقية على السياسة الثقافية غير الحقيقية ، أو الانغماس المركز فى النزعة العرقية - ليس من قبيل ذلك ، ولكنه لوصف الصدام بين جانبين متساويى القوة والتماسك من جوانب الحق وتوجيه المسئولية. (ولابد للنزعة الدولية أن تقرّ بنصيبها من نواحي الغموض). إن اللحظة التى أبداها رورتى Rorty

من لمحات النزعة الدولية الأصلية تتطلب لحة تقارب مماثلة من الجانب الآخر. ولأنى أتحدث حديث شخص بلغ الرشد فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات فى فترة حركات التحرر الوطنى والحرب الفيتنامية ، فأتأ أدرك أنى كنت - بالتأكيد - أكثر تأثراً بالفظائع التى ارتكبتها وأيدتها الولايات المتحدة فى أماكن مثل فيتنام والسلفادور (ارتكبتها وأيدتها باسمى ، وربما بمشاركتى لولا إصابة كانت فى ركبتى) منى باستبداد الآخرين فى المجر أو تشيكوسلوفاكيا السابقة. نعم لقد كانت العبارات من أمثال "الحرية الغربية" تنطق - فقط - بصفة استثنائية ، وأنا ما زلت أجد صعوبة فى الاستغناء عنها ، ولكن استعدادنا لأن نترك سياسات أوروبا الشرقية توجه انتقاداتها الشديدة إلينا كان جزءاً من التركيز العكسى على الناحية العرقية. إننى ما زلت أضع الولايات المتحدة فى المقدمة ، وإذا لم تكن هى الأولى فى الفضائل إذن فهى الأولى فى النقائص. لقد كان ضحايانا هم محل الأهمية الأولى، بعبارة أخرى كان ينبغى علينا أن نعترف بأننا - نحن أيضاً - كنا من دعاة النزعة القومية ، ولكن بأسلوبنا ، وربما - من هذا المنطلق على الأقل - يحق للمرء أن يضع بلده فى المقدمة.

إن النزعة الدولية عند اليسار الطلابى كانت محدودة ومشوهة بالمزايا النسبية التى كان يمتلكها الكثيرون منا بفضل تميزنا أو بفضل تعليمنا. ويبدو من المقبول - كما ذكر العديد من المعلقين - أن الحركة المناهضة للحرب أصابها ضعف شديد بسبب التمايز الطبقي بين من استطاعوا - ومن لم يستطيعوا - تجنب الخدمة العسكرية. بين (١٩٦٢ و ١٩٧٢) ، تخرج من هارفارد Harvard وبرنستون Princeton ٢٩٧٠١ من الرجال لم يمت منهم فى فيتنام إلا عشرون. ويقول ميلتون جى بيتس Milton J. Bates إنه بالرغم من نزعة التشبه بالصفور عند جورج مينى George Meany ممثل "اتحاد العمال الأمريكى" و "مؤتمر المنظمات الصناعية" ، وما لا يمكن نسيانه من الصور التليفزيونية لعمال الإنشاءات فى خوذاتهم الواقية ، وهم يهاجمون المتظاهرين المعارضين للحرب فإن "المشاعر المناهضة للحرب كانت أقوى فى الطبقة العاملة ، منها فى الطبقة الوسطى". إن معاداة الطبقة العاملة للحركة المناهضة للحرب كما يقول بيتس : "قد نشأت من كراهية طبقية أكثر منها من مشاعر مؤيدة للحرب".

وإذا كان من الصعب تحديد النسب ، فإن الكراهية الطبقية كانت حقيقية ومؤثرة ، وهى لم تزل قائمة ، والاتهام الذى يوجه اليوم بالنخبوية إلى النزعة الولية قد لا يكون فى الاتجاه الصحيح ، ولكن هذا لا يعنى عدم وجود قدرة على الرد .

إن النزعة النخبوية نقطة رئيسية فى المعنى المجازى الذى يقدمه روبرت ريك **Robert Reich** الأمين السابق لاتحاد العمال فى كتابه "مهام الأمم" ، وهو يضع مفهوم صراع الثقافات فى منظور أوسع. يقول ريك "حين تصبح الحدود أكثر فاكثراً بلا معنى ، بالمفهوم الاقتصادى ، فإن المواطنين المهينين للنجاح فى السوق العالمية ، يميلون إلى التحرر من قيود الولاء الوطنى ، ومن ثم يتخففون من زملاء غير مرغوب فيهم" . لقد أدت العولة - فى رأى ريك - إلى تغيير الخطوط الطبقية ، فأصبحت الطبقة ذات ملامح قوية ، وبدلاً من التفرقة - مثلاً - بين الرأسماليين والعمال ، فإن الخط الطبقي الآن يفرق بين المصالح الأمريكية الخالصة (الخاسرة) وبين المصالح الدولية وغير الأمريكية (الرابحة). والخاسرون المنضمون تحت شعار "الإنتاج الروتينى" مشكلون من كل من العمال والرأسماليين ، أما الرابحون الذين استفادوا من العولة فلا يسمون رأسماليين ، بل "محلين رمزيين" . وكلمة "رمزيين" تقال تملقاً لصفوة رجال الأعمال بإبعاد بعض المهارات مثل مهارات الاستشارى المشارك فى بيئة غير تجارية. وهى لا تفعل ذلك إلا لأن المعانى الأشمل للكلمة تتصل بالناحية الثقافية ، أى بالناحية الرمزية فقط فى مقابل الناحية الواقعية. وهنا - مرة أخرى - تبدو الثقافة متعارضة مع الواقع (فى هذه الحالة مع الإنتاج أكثر من السياسة) وتتواجد مرة أخرى كذلك فى المجال الدولى. ومن جديد تتحدد صورتان للأمور غير الواقعية والسيئة ، وهما صورتان الثقافية والعالمية - باعتبارهما حكراً على الصفوة.

ويقول ريك إن إيديولوجية المحللين الرمزيين هى النزعة الكونية التى تبرر وضعهم النخبوى فى مواجهة الخاسرين جزاء تكيفهم الأكبر مع النشاط الاقتصادى فى عالم اليوم ، وهو النشاط المتسم بالجددة فى عوليته ورمزيته. وطبقاً للاتجاهات الجارى تشكلها حالياً يقول ريك "إن النزعة الكونية الداعية إلى عدم التدخل" هى الآن فى الطريق لأن تصبح "الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى أمريكا". وريك لا يدين النزعة الكونية إدانة تامة ، ولكنه يقول إن لها "جانباً أسود" فيما يبدو

متعاطفاً مع الجانب الآخر ؛ "لأنه بدون الارتباطات والولاءات الممتدة فيما وراء العائلة والأصدقاء ، فقد لا يتمكن المحللون الرمزيون أيداً من اكتساب عادات وأساليب المسؤولية الاجتماعية. سوف يصبحون مواطنين عالميين ، ولكن بدون قبول أو حتى التسليم بوجود أى من الالتزامات التى تعنيها فى العادة المواطنة فى دولة ما".

هذا التفسير للنزعة الكونية مسألة حاسمة فى اقتراح ريك بخصوص ما يسميه "النزعة القومية الاقتصادية الإيجابية". وفى مثل هذه النزعة "يتحمل مواطنو كل دولة مسؤولية أولية فى زيادة قدرات مواطنيهم على أن يعيشوا حياة كاملة منتجة ، ولكن... من أجل التعاون أيضاً مع الدول الأخرى لضمان أن هذه القدرات لا تأتى على حساب الآخرين". قد لا يبدو أن بهذه الرؤيا الطيبة أى خاسرين على الإطلاق ، ولكنها أكثر طيبة من أن تكون حقيقية ، فبأى قدر من السحر يمكن للمتطلبات الجادة التى تعنيها ضمناً تلك العبارة الأخيرة "لا تأتى على حساب الآخرين" أن تكون قابلة للتنفيذ؟ إن ريك يبدأ كتابه بالقول بأن الأمريكان لم يعوبوا يشعرون بأنهم "فى قارب واحد" مع الأمريكان الآخرين ، ثم يختمه بأن الدول الأخرى فى حاجة إلى أن يتأزى بعضها مع بعض. كيف يمكن لمثل هذه الفكرة أن تفشل فى إيجاد تنافس بين القوارب الوطنية المختلفة ، أى فى مبادلة الرابحين والخاسرين - أو عدم التساوى والمعاداة - بين الأمم ودخلها؟

كثيراً ما كانت المبادلة من خاصيات النزعة القومية ، ليس بالضرورة فى كل الحالات. ولكن دعونا نتذكر أنها - فى حالة الولايات المتحدة - من مقومات الدولة الرابعة ، الدولة التى تستهلك ٢٠ فى المائة من موارد العالم ، وهى لا تضم إلا ٥ فى المائة من سكانه. ويبدو أن مطالبة ريك بالمساواة فى المسؤوليات المشتركة (وهى أفضل من أية سياسة أبدت إدارة كليتتون استعدادها لاقتراحها) يبدو أنها تهدف إلى ضمان أن هذه النسبة ستزداد فى صالح المستهلك الأمريكى . إن ريك ينطلق من حقيقة أن كثيراً من الأمريكيين ربما معظمهم لا يرون أنفسهم مستفيدين من وضععية الدولة الرابعة. فهم يرون من حولهم تزايداً فى عدم المساواة. الأغنياء يزدادون غنى ، بينما مستوى المعيشة الذى تقبوا من أجله يبدو مهدداً ، أو هو بالفعل يتراجع ، وما يسمى بالحلم الأمريكى يزداد بعداً عن أى وقت مضى. وريك محق فى رغبته أن يفعل شيئاً

بهذا الخصوص ، ولكنه مخطئ في اختيار الحل القومي بتحويل الاستياء بعيداً عن
الرأسمالية الأمريكية ، وصبّه على الرموز الأجنبية.

ويبدو أن ريك يؤمن بأن الأخذ من بعض الأمريكيين لإعطاء أمريكيين آخرين لن
ينجح إلا إذا اعتبرنا المجموعة الأولى كونيين ، وبالتالي غير أمريكيين أصلاء على
الإطلاق ، وإلا إذا كان الفائض الذي سيعاد توزيعه أتياً من الخارج بقدر الإمكان ، أى
من خلال الاستمرار في مفاقمة التوزيع غير العادل للموارد العالمية. إن نزعته القومية
في المساواة توفر للأمريكيين العاديين أمرين : تعزيز استفادتهم النسبية في الاقتصاد
العالمى ، وفى الوقت نفسه (ومن أجل توضيح تزايد عدم المساواة فى تلك الاستفادة)
تقديم كبش فداء يكون - بصورة غامضة - أجنبياً محلياً. إن نصير النزعة الكونية ،
أو المحلل الرمزي يخفى أحد وجهي عدم المساواة (المزايا الاقتصادية العالمية التي
يستفيد منها معظم الأمريكيين) ، بينما يظهر القلق من الوجه الآخر (التباين المحلي في
الدخول الذي لا يستفيد منه معظم الأمريكيين). وبذلك فالمحللون الرمزيون أهداف
مريحة لأنهم على درجة من القرب تتيج معرفتهم ، وعلى درجة من البعد تسمح
بكراميتهم. ولكنهم ليسوا الضحايا الحقيقيين. وأول الخاسرين من نظرية كبش الفداء
عند ريك هم الناس العاديون الذين يتصادف أنهم غير أمريكيين.

ورغم هذه النزعة المضادة للنخبوية ، فإن ريك يعالج موضوع عدم المساواة
بحماس - على المستوى العالمى - كما يعالج نقطة مهمة في الاتهام الموجه ضد المحللين
الرمزيين، ضد الناحية الرمزية أو الثقافية ذاتها. ويفرض أنك تنتمى إلى قارب مختلف
أكثر غنى بكثير ، ما الذى يرغمك على البقاء فى قارب أفقر ، وأصغر ، وأبطأ؟ ديفيد
ميلر David Miller يقدم إجابة واضحة: إن السبب فى أننا ناجحون للغاية ، وغيرنا غير
ناجحين إما أنه الحظ الأعمى ، وهو ما لا ينبغي التفكير فيه على الإطلاق ،
وإما - إذا أردنا مناقشة السبب - أنه كامن فى مجال يضع شروطاً قاسية لحسابات العدالة:
المجال الثقافى. إن ميلر يعارض امتداد المسئوليات الأخلاقية خارج نطاق مواطني
المرء. وحين يثيره عدم المساواة العالمى فى الموارد (مثلاً : بين السويد والصومال)
يقول ما يلى :

"أنا لا أرغب في أن أدافع عن النمط الحالي لعدم المساواة في العالم الذي يحمل بالتأكيد علامات الاستغلال في الماضي ، وخضوع كثير من الدول النامية لقرارات اقتصادية تتخذها الدول الغربية. وفي الوقت نفسه ، فإن هناك قسراً من عدم المساواة لا يمكن تجنبه ، ولا يبدو غير عادل لأنه نتيجة مباشرة لاتباع الدول المستقلة لسياسات تعكس قيمها الثقافية".

ويمضى ميلر فيقول إن ألمانيا أغنى من المملكة المتحدة بسبب نوعية ثقافتها. ولكن مثال الصومال والسويد يأخذنا إلى اتجاه أكثر حساسية ، فهو يشير إلى أن مضمون أقوال ميلر ليس هو المقارنات الثقافية داخل نطاق أوروبا ، ولكن بين أوروبا وما يسمى بالدول الأقل نمواً. ويقول ميلر إن العالم الثالث يتضور جوعاً ليس بسبب "الاستغلال في الماضي" ، بل بسبب "قيمه الثقافية" ، وإن احترام الثقافات الوطنية يعني أنه رغم "الاستغلال في الماضي" ليس ظلماً منا نحن الأوروبيين أن نتركه يموت جوعاً ، ويجوز لنا أن نفعل ذلك بضمير مرتاح.

من أجل حماية الهوية القومية تؤدي الثقافة إلى تطبيع ما يمكن أن نسميه "التفاوت الاقتصادي" ، وهو تعبير لا يعطي المعنى كاملاً ، وهذا هو كل ما يبدو أن النزعة القومية الليبرالية تنشغل به. يقول مايكل ليند Michael Lind في كتابه "الامة الأمريكية القادمة" إنه "بالنسبة للقومي الليبرالي يتم تحديد الامة الأمريكية باللغة والثقافة لا بالعنصر والدين". ولكن في نهاية الكتاب أخذت الثقافة معنى الاقتصاد "الحفاظ على مستويات معيشة الطبقة الوسطى في العالم الأول" أو حماية "الوضعية النسبية للامة (أمتنا) في الاقتصاد العالمي" أكثر من "تعزيز الرخاء الكامل للعالم ككل". إن رخاءنا هو نتيجة ثقافتنا ؛ لذا تعلن النزعة القومية الجديدة: دعونا نحفظ بالمزايا التي نمتلكها. هذه المزايا ربما لا تكون عادلة ، ولكن لن ندع هذا يعطل مسيرتنا ، والأفضل أن لا تلقى بالاً إلى أي مقياس من مقاييس العدالة ، أي إلى أية طريقة تفكير عالمية أو دولية.

مثل هذا التحول الفكرى الضخم يُعدّ - بالتأكيد - إرهاباً بنهاية حروب الثقافات. لقد هوجم اليسار الثقافى ، أو المتعدد الثقافات لتبنى هوية ثقافية على حساب العقلانية والوحدة الوطنية. ولكن من يهاجمونه يفعلون ذلك باسم الحقيقة غير المعترف بها عن التفاوت الاقتصادى العالمى الذى يدارونه باسم الهوية الثقافية باعتبار الأمة ثقافة ، وهو اعتقاد لا يسمح بالبحث به. (فى الفصل السابع أناقش هذا الرأى بتفصيل أكبر بخصوص ريتشارد رورتى (R. Rorty). وإذا كانت العقلانية تعنى السماح للمزاعم المعارضة للولايات المتحدة أن ينطق بها سائر العالم بلغة عابرة للحدود القومية ، فإن حماة الوحدة الوطنية لا يحمون هنا العقلانية ، بل الثقافة التى تضع حدوداً لسلطة العقل.

النزعة الكونية

والدوائر الانتخابية

ودولة الضمان الاجتماع

من بين النتائج العديدة التى يمكن استخلاصها من هذا التحول الفكرى أرى أن أهمها بالنسبة لى هو الاعتراف بقدر محدد من الأرضية المشتركة بين الجانبين. فإذا اتضح أن الاتهامات الموجهة ضد النزعة الكونية الأكاديمية تعكس التزامات النزعة القومية الجديدة خصوصاً فيما يتصل بالتفاوت العالمى والمعطائية الثقافية - كما أشرت من قبل - فمن الحقيقى أيضاً أن على الكونيين الأكاديميين أن يتعلموا من معارضيتهم شيئاً عن التزاماتهم هم أنفسهم ، بما فى ذلك التزاماتهم غير المعلنة حيال العقلانية والدولة القومية.

إن جمهور الناخبين الذين يخاطبهم ريك وغيره من أنصار النزعة القومية الليبرالية مسألة واضحة ، فهو حينما يحاول اكتساب تأييد الحركة العمالية ، وحتى حين ينصح النخبة من رجال الأعمال بالتصرف بمزيد من الإحساس بالمسؤولية ، فإن ريك يقول هذا بدافع من مصلحة شخصية محددة. وعلى العكس من ذلك ،

فإن النزعة الدولية - كالنزعة الفنية - تتميز باللامبالاة. (وهذا هو السبب في أن سونتاج تستطيع بسهولة أن تربط بين النزعة الدولية والفنية). ولكن أحداً لا يستطيع الحياة على هذه الأسس المعنوية العالمية. وبذلك يبدو أن ريك يقوم برهان آمن. ما هي حصة النزعة الكونية من أصوات الناخبين؟ وما هي الأصوات التي ستتحاز إلى الريح الخارجي؟ وباستثناء صناعات تصدير السلاح، هل هناك من الأساس دائرة انتخابية تعتمد عليها النزعة الكونية؟

إن الجدل المذكور عاليه يقدم إجابة على هذه الأسئلة بالقول بأن المصلحة الذاتية لا تنقسم بالضرورة إلى عادية وقومية، فهي محددة ثقافياً، وحيث إن الثقافة طبيعياً لا تنتشر خارج حدود الأمة بأقل منها داخلها، فمن المتوقع أن تفعل المصالح الذاتية الشيء نفسه. ولذلك ليس هناك شيء غير عادي في فكرة بقاء ثقافة النزعة الدولية، أي أن هذه النزعة ليست مجرد فكرة مثالية، أو مصطلحاً جغرافياً يعني عالمية المبادئ الأخلاقية، بل مجموعة من المصالح الملموسة حالياً، والتي تنتظر مزيداً من التنظيم والتعبئة السياسيين. وكما يتضح في الفصول التالية، فإن ثقافة النزعة الدولية ملموسة بالفعل في حياة الكثيرين من المجموعات المختلفة والمتداخلة ابتداء من مشاهدي وسائل الإعلام إلى المهاجرين أو المجموعات المتفرقة المرتبطة بوطنها الأصلي من ناحية، وبوطن إقامتها من ناحية أخرى، والتي تعيش ما ينتج عن ذلك من ولاءات مختلطة ومرنة بطريقة منظمة وواعية. وتضم هذه المجموعات العمال الوافدين (ويأتي ذكرهم في الفصل السابع)، وأجراء اللقمة والمأوى (من يعملون بلا مرتب مقابل الأكل والسكن، تأتي مناقشتهم في الفصل الخامس)، ومثقفى العالم الثالث العاملين في العاصمة - مثل إدوارد سعيد (موضوع الفصل السادس).

ولهذه العملة وجه آخر. ولأن النزعة الدولية، وهي تتوافق مع الثقافة تتطلب أنصاراً، فإنها تتخلى عن طهارتها المثالية. وعلى النقيض من الثقافة في أكثر مواقفها الوقائية، فإن الثقافة الدولية لا تستطيع الادعاء بأنها متينة وراسخة. وكذلك - على النقيض من النزعة الدولية في معظم صورها - فهي لا تستطيع الادعاء بأنها - ببساطة - نقيض النزعة القومية. مثل هذه الشوائب تجعل الثقافة الدولية بعيدة عن الأنتظار (إذا كانت الطهارة المعنوية هي ما نريده) ولكنها في الوقت نفسه تجعلها أكثر جذباً للأنظار.

وعلى سبيل المثال ، فإن النزعة الدولية المهتمة بالبيئة ، والمهتمة بحقوق الإنسان - وهما صورتان أشير إليهما في عدة فصول - تمزجان الدافع "الإنانية" والمجددة وطنيا بدوافع التضحية بالذات. إن دوافع نقابات العمال الأمريكية المناهضة للمؤسسات الصناعية التي تستخدم العمال بأجور منخفضة وفي أحوال غير صحية هي مزيج مهتز للرغبة في اعتبار الشركات مسؤولة ، وفي حماية الأعمال الأمريكية ضد هروب رأس المال (حتى لو كان ذلك على حساب الأعمال الأجنبية) ، وفي حماية أحوال العمال المعيشية والعملية في كل مكان. إن نشاط حقوق الإنسان الأمريكيين الذين يعملون من أجل فرض معايير أرقى لعمالة الأطفال في بنجلاديش أو هندوراس (ربما - في الوقت نفسه - مع إضعاف منافسي أمريكا الأجانب) لا يمكن وصفهم - بشكل جازم - بأنهم أنانيون أو مؤثرون لغيرهم، دوليون أو قوميون. وينطبق الكلام نفسه على نشطاء البيئة المكافحين في ظروف صعبة ضد نتائج أساليب الحياة الأمريكية الحالية في تدمير الموارد الطبيعية في أماكن أخرى ، وكذلك ضد عدم استعداد أمريكا للتخلص من أساليب استهلاكها. إن المسألة لا تضم النشاط فقط ، بل قدرًا كبيرًا من السكان الذين يدعمون النشاط معنويا وماليا ، والذين يجسدون هذه النواحي الملتبسة في النزعة الدولية.

وكما يقول ريك فإن أنصار النزعة الكونية يضمون أيضًا المحللين الرمزيين. فبالنظر إلى المجال الدولي لأسواق اليوم ، وللتدفق الثقافي فإن مصلحة المحللين الرمزيين في المنظور الدولي الموسع لا تتطلب شرعًا كثيرًا. ولكن ما هو التكافؤ السياسي في تلك المصلحة؟ وهل هي مصلحتهم الوحيدة؟ إن ريك يصف النزعة الكونية بأنها الرغبة الصريحة والواضحة للتاجر الحر في الحركة الحرة لرأس المال العالمي. وفي رأيه أن الممثل الأصلي للنزعة الكونية هو المعارض للحكومة ، والداعى إلى الحرية الاقتصادية مثل نيوت جينجريتش : Newt Gingrich :

"على الجانب الأول هناك القوميون الذين يمثلون وجهات نظر المنتجين الروتينيين وخُدُام نواتهم الذين يحثون الحكومة على دعم المصالح الاقتصادية الأمريكية ، حتى ولو على حساب الآخرين في أنحاء العالم... وعلى الجانب الآخر هناك الكونيون أنصار الحرية الاقتصادية الذين يمثلون في العادة وجهات نظر المحللين الرمزيين

القائلين بأن على الحكومة أن تبقى بعيداً. وفي رأيهم أن الأفراد والمؤسسات الساعية إلى الربح، كلاهما أقدر على تحديد المنتج المطلوب ومكانه، وأن الحكومات لا تفعل أكثر من إرباك العمل.

هل نبوت جنجريتش - حقا - هو الكوني النموذجي؟ وهل يعتقد الكونيون أن "الحكومات لا تفعل أكثر من إرباك العمل؟" إن ريك يرى أن الفائزين في السوق العالمي يضمون استشاريي الإدارة، وكذلك الأكاديميين والمثقفين - مثل ريك نفسه - ممن يعتمدون كثيراً على التأييد الحكومي لخدماتهم. فبدون رعاية الحكومة أين يذهب ٨٠ في المائة من طلبة الأمة الذين يدرسون في الجامعات الحكومية؟ إن من يدرسون لهم سوف يصبحون عاطلين، ومعهم عدد كبير من العاملين الآخرين في المجال الثقافي في مؤسسات عامة مثل المتاحف والمكتبات، أو المستفيدين بشكل غير مباشر من المنح والإعلانات. إن هذه مصلحة ذاتية مباشرة. كيف - إذن - يستطيع ريك أن يقفز إلى النتيجة الزائفة بأن النزعة الكونية تتحاز إلى الاقتصاد الحر، والحكومة الأصفر والأضعف؟

إنه - مع آخرين - يستطيع أن يفعل ذلك - جزئياً - لأن الأكاديميين بوجه عام، واليسار الثقافي بوجه خاص لم يظهروا على الدوام استعدادهم لإعلان انحيازهم إلى نظام الضمان الاجتماعي. ففي الدراسات الإنسانية - على الأقل التي تبتعد شيئاً ما عن السياسة - كانت الطبيعة الأكاديمية تتطلب طقوساً معينة للتعبير عن الابتعاد عن الحكومة. وبالإبتعاد عن سلطة الحكومة الاتحادية ومكرها، فإن العقلانية الزائفة تتطابق تماماً مع ما تعنيه "الثقافة". وحتى مع أدلتها الأكثر تقدمية مثل "الصفقة الجديدة"، و"المجتمع الكبير"، والمؤازرة المحدودة، ولكنها قوية لحركة "الحقوق المدنية"، فإن هناك اعتقاداً بأن الحكومة لا تصلح لشيء إلا أن تكون موضع انتقاد. وبهذا يمكن اتهام النزعة الدولية بأنها - مثل الثقافة في تعريفاتها التقليدية - لا تقوم إلا بالعمل كمجرد ذريعة لإقصاء الدراسات الإنسانية. هذه هي الخطورة التي كان ينبغي أن ننتبه إليها في كلمات سوزان سونتاج، ونأخذ حذرنا منها. وما دامت النزعة الدولية مصرة على هذا التشويه المهني لمجهودات الدولة، فسوف لا تكون لها - خارج نطاقها - إلا أصداء سياسية محدودة.

إن الثقافة النولية توفر من احتمالات التعبير والتنظيم ما هو أقل تهديداً من المطالب السياسية المباشرة ، ولكنه ذو تأثير هادئ. كما أن المجالات المتقاربة والمتداخلة للمجتمع المدني الدولي ، والتي دأبت المنظمات غير الحكومية (الأهلية) مؤخراً على الاهتمام بها تستحق هي الأخرى مزيداً من الجهود المتحمسة. ومع ذلك فإن النزعة الدولية تستطيع إحداث التأثير السياسي الذي تستحقه فقط إذا لم تحصر نفسها في مجال الثقافة أو المجتمع المدني ، أى إذا لم تتخذ موقفاً نهائياً ضد الدولة القومية. وهذه السياسة لن تنجو من المخاطر ، ولكنها أكثر ملائمة للنزعة الدولية من معظم الصور الأخرى باعتبارها ظاهرة تاريخية غير صالحة. وإذا كانت الثقافة القومية والدولية - على التوالي - هما النتيجتين الأصغر والأكبر لعمليات الارتباط الاجتماعى التكنولوجى نفسها - كما أشرت سابقاً - إذن فمن الخطأ اعتبارهما متعارضين بشكل جذرى. ورغم ما تطلق عليه مصطلحات العلاقات الدولية "النموذج الفوضوى" أى الافتراض القائل بوجود هوة واسعة بين النظام المعنوى النسبى داخل الدول ، والفوضى بين بعضها البعض ، فهناك النقص نفسه فى التعارض الأساسى بين السياسة القومية والنولية مثل الكائن بين الثقافة القومية والنولية.

أحياناً يُتهم الكونيون بالنفاق حين يتخذون موقفاً معارضاً للدولة القومية ، ويرى منتقدوهم أنهم غير مستعدين للاعتراف باعتمادهم على الرخاء والاستقرار النسبيين للدول جيدة التنظيم ، وهو اعتماد مؤقت لا يستدعى الولاء المؤكد ، ولكنه حقيقى ومن الممكن الإفصاح عنه بلا خجل. لننظر - مثلاً - إلى رأى مارتا نوسباوم Martha Nussbaum المعارض لاقتراح بيتر أونجر Peter Unger بأن يعيد الناس توزيع دخلهم وممتلكاتهم على الوكالات التى تحارب الجوع فى العالم. فلو أن الناس قدموا جزءاً كبيراً من دخولهم إلى أوكسفام Oxfam وصندوق الأمم المتحدة لرعاية الطفولة (اليونيسيف Unicef) - كما يطالب أونجر - فلن تجد الحكومات الوطنية والمحلية نفسها "قادرة على توفير جهود الرعاية كما تفعل الآن مادام الناس يتخلون عن قدر كبير من ممتلكاتهم" وتضيف نوسباوم فى اعتراضها : "فى خلال سنوات قليلة سوف تقع الحكومات - من الهند إلى بريطانيا - فى فوضى حين تصبح أوكسفام Oxfam مالكة لمقادير متزايدة من كل شئ. سوف يتزايد الجوع ، وتتناقص وسائل العلاج السياسية. وحتى بالنسبة

لم يحاول تعبئة جهود الدعم لخطة جذرية لإعادة توزيع الموارد العالمية ، فليس من النصح السياسى اعتبار الدولة عدوا . كما أن استخدام أجهزة الدولة القومية فى محاولة السيطرة على سارقي رأس المال العالمى هو مثال واضح وحاسم للتكتيك اللازم الذى قد يكون فى الوقت نفسه قوميا ودوليا . وسوف نواجه لحظات اختيار بين الاثنين ، ولكن سوف تكون هناك لحظات أخرى نجد فيها أن المطلوب هو عمليات معقدة للتوجيه والتأكيد ، والتوسع فى مشروعات معينة.

إن صمت اليسار الثقافى حيال التقارب الجزئى - لكن القوى فى المصالح بينه وبين الدولة - هو أحد الأسباب فى أن صورة رأس المال العالمى - كشريك صامت فى التعددية الثقافية - ظلت ثابتة بلا منافس وعلى غرار حركة الحقوق المدنية اعتمدت التعددية الثقافية منذ البداية على جعل الضغوط المباشرة وغير المباشرة للحكومة الاتحادية فى صفها . ومن ناحية أخرى ، فإن إضعاف دولة الرعاية (الضمان الاجتماعى) ليس نتيجة هينة للعولة أكثر من التعددية الثقافية.

هل يؤدى السوق العالمى بالضرورة إلى تخريب سيادة الدولة ، وبالتالي ظهور عالم "ماك" (ماكونالد)؟ كيف يتطابق هذا - وجهاً لوجه - مع اقتصاديات شرق آسيا التى يقدمها بنيامين باربر Benjamin Barber نفسه للمناقشة فى "الجهاد ضد عالم ماك"؟ إن نجاحها الكبير فى السوق العالمى يبين أنه أضاف إلى قوى الدولة. وليس هذا بالأمر المفاجئ ، فهناك مواقف تتطلب فيها مصالح رأس المال دولة أقوى لا أضعف. إن الحدود الآمنة والمحافظة جيداً - على سبيل المثال - تساعد على تنظيم القوة العاملة بالحد من ارتفاع الأجور ، وبالتأكيد على بقاء رأس المال أكثر حركية من العمال. وكما يقول مايكل مان Michael Mann ، فإن مساحة "النزعة الدولية الساكنة" قد بولغ فيها كما أن الدولية فى المال (التي يقول مان إنها أكثر تقدماً منها فى الإنتاج أو التجارة) تحد من قدرة أى دولة قومية على السيطرة على معدلات الفائدة وتقييم العملة. ولكن هذه القوة ظلت خارج الخدمة نسبياً ، وظلت دولة الرعاية الاجتماعية فى الدولة الأكثر تقدماً تتراجع لأسباب أخرى أكثر تعلقاً بالآزمة - كما يشير مان - من بينها الركود الاقتصادى وتأثيره على الموارد المالية للدولة. إن السياسات الاقتصادية الليبرالية الجديدة ، وإلقاء المسئولية على النساء والأطفال والأقليات ،

لم تفرض على الأحزاب السياسية الكبرى بواسطة عملية هائلة عنيفة خارجة عن السيطرة ، بل كانت اختيارات طارئة رغم أنها صيغت فى إطار محدد مسبقاً ، أما حقيقة أنه حدث مؤخراً ارتداد فى اتجاه آخر ، مثلاً نحو إعادة مزايا الضمان الاجتماعى لبعض من طردوا من القوائم ، فتوضح أن الاختيارات الأخرى كانت وما تزال ممكنة .

إن العولة لم تكن هى السبب فى حروب الثقافات ، بل كانت مجرد عذر مريح لها ، واعتماداً على هذا الاعتقاد الخاطئ - ولكنه شبه ثابت - أمكن إلقاء الهبوط الحقيقى فى مستويات المعيشة الأمريكية لا على أكتاف صانعى السياسة الأمريكية - سواء فى الشركات أو الحكومة - بل على الوكلاء الأجانب ، على العولة فى الخارج ، وعلى الخلافات الثقافية فى الداخل التى كان المفترض أنها انعكاس لها . وقد وقع الأنصار الجدد للنزعة القومية فى حبال هذا الخوف الهروبى من الأجانب . وهذا هو السبب فى أن مايكل ليند Michael Lind يصرخ بأعلى صوته مطالباً - قبل كل شئ - بحدود صارمة للهجرة القادمة ، ويعد ذلك لا يهتم بالسيطرة على رأس المال إلا فى مرحلة تالية وبشكل ثانوى . ولكن الخوف من الأجانب ليس هو الصورة الكاملة للنزعة القومية الجديدة .

وأنا أعتقد أن التفسير الأشمل والأدق للنزعة القومية الجديدة يعطى تركيزاً مماثلاً للجهد العاجل لحماية ما بقى من نظام الضمان الاجتماعى الأمريكى . وهذا هو المثال الذى يبحث عنه كثير من مؤيدى النزعة - قبل أى شئ آخر - ولديهم المبرر . وحين يقول ديفيد ميلر "إن الفهم السليم للأخلاقيات يجب أن يركز على الحدود القومية" ، فهو يشير أيضاً إلى أنه "ليس هناك أى اعتراض على المخططات الأخلاقية مثل نظم الرعاية الاجتماعية - وهى المقصود منها تقديم خدمات فقط لأولئك المقيمين داخل الحدود نفسها - مثلاً" .

"إن بناء دولة الرعاية" التى انبثقت عن "حركات قومية بالتأكيد" مثل "الصفقة الجديدة" و"المجتمع الكبير" هو دليل حاسم عند ديفيد هولنجر David Hollinger على النزعة القومية الجديدة فى "أمريكا ما بعد العرقية" . وأى ارتياب يشعر به المرء حيال مثل هذه الآراء ، فإن التهديد الذى تتعرض له اليوم دولة الرعاية هو تهديد حقيقى ، والهدف من حشد أغلبية تقدمية للدفاع عنها هو هدف يجد أنصار النزعة الدولية

الأكاديميون كل المبررات للانضمام إلى الساعين من أجله. وفي المدى القريب على الأقل يجب أن تشمل مهامنا السياسية العودة إلى ما يسميه مايكل مان "التكافل الشعبى العام للدولة القومية خصوصاً العلاقات بين الأغلبية وبين الفقراء لكون الفقراء - بنسبة كبيرة - هم الأقليات العرقية من غير المهرة، ومن المرضى، ومن الأسر التى تعولها النساء وكبار السن والصغار". وقد قام دعاة المساواة بين الجنسين من أنصار النزعة الدولية (الذين تناقش موضوعهم فى الفصلين الثالث والخامس) بدور الريادة فى هذا التفاوض الحساس. وبينما أظهرت التجارب - مثل مؤتمر بكين عام ١٩٩٥ حول حقوق المرأة - أن "الإحساس بالعولة" ليس وهماً ذكورياً، ولا امتيازاً للمحظوظين، فإن دعاة المساواة نادوا أيضاً بدعم مدروس لنظام الضمان الاجتماعى مدركين أن ضعفه ضربة هائلة توجه إلى النساء. كما أن الحركة العمالية - هى الأخرى - ظلت تحاول الكفاح على الجبهتين فى الوقت نفسه. وإذا لم يكن من المفارقات التاريخية أن نتكلم عن "اليسار"، فإن العمل العام لهذا اليسار - على المدى القصير - يبدو واضحاً. وكما يقرر فريدريك جيمسون Fredric Jameson فى "خمس رسائل عن الماركسية القائمة حالياً". إن اليسار اليوم فى موقف يحتم عليه الدفاع عن الحوكمة الرئيسية ونظام الضمان الاجتماعى، وهو أمر تجعله تقاليدهم الصارمة فى نقد الديمقراطية الاجتماعية مصدر إحراج لهم. وسواء أكان فى المسألة إحراج لهم أم لا، فإن هذا يعنى الحرص فى تأييد من يسمون أنفسهم القوميين الليبراليين.

هذه المهمة تعتبر أكثر إلزاماً وإحراجاً للمفكرين الأمريكين لأننا نعتمد على نظام الضمان الاجتماعى ليس من أجل الدعم المالى فحسب، ولكن أيضاً من أجل الشرعية. فمن الناحية التاريخية كانت دولة الرعاية مشروعة لكل الطبقات، ونتيجة للطلب العام على الخدمات العامة والحماية إلى جانب التأثير الاجتماعى المتزايد للخبرة والمعرفة. ورغم كل نواحي القصور فيه، فإن نظام الرعاية الاجتماعية هو أقرب شئ رأيناه حتى الآن إلى المنظومة التى يمكن فى إطارها التقريب بين المصالح المختلفة للفقراء والمحتاجين من ناحية، وخبراء الصفوة من ناحية أخرى. باختصار هو الآن أفضل رد على تهمة التخوية الموجهة إلى المفكرين.

ليس معنى هذا أنه لا توجد ردود أخرى، أو أنه لن توجد خلافات بين القوميين والدوليين - مثلاً - حول الهجرة القادمة وحقوق غير المواطنين. ولكن تلك الخلافات

لا تعنى أى تعارض جذرى بين دولة الرعاية كحصن حماية ، وبين النزعة الإنسانية المتخفية للحدود ، وغير المناخزة . فمن جانب ليس هناك داع لأن يأخذ التحرك لصالح الضمان الاجتماعى الشكل القومى بصورة مبالغ فيها . ومن جانب آخر لا تستطيع النزعة الدولية أن تزعم أنها تجسد معجزة السياسة الإنسانية بدون الآخرين ، أو بدون أعداء يعطونها الفرصة لادعاء تفوق معنوى فعلى على النزعة القومية . ورغم أن ريتشارد رورتى R. Rorty وآخرين يميلون إلى وضع الالتزام بالضمان الاجتماعى فى مواجهة الالتزامات حيال غير المواطنين كما لو أن واحداً منهما يجب الآخر ، فإن العلاقات بين الجانبين - رغم صعوبتها - قد تسمح بإقساس المجال للمناورة . فمن أحد المنظورات يمكن رؤية الضمان الاجتماعى كوسيلة ضرورية لتجسيد ونشر النزعة الكونية . وطبقاً لما يقوله إتيين باليبار Etienne Balibar ، فإن المواطنة والجنسية تقدمتا معاً سائر الأمور ، بسبب المزايا الاجتماعية الملموسة . بعبارة أخرى كان نظام الضمان الاجتماعى لا النزعة القومية العرقية العنيفة هو الذى أعطى المواطنة القومية ما صارت تملكه من قوة عاطفية . لهذا يبدو من المقبول أن المواطنة العابرة للحدود ، أو النزعة الكونية سوف تكون فى حاجة إلى التعميق والتكثيف بالطريقة ذاتها ، أى بالتأهيل الاجتماعى المتقن إذا أريد لها أن تصبح جزءاً من مبادئ النزعة الدولية التى طالبت بها سونتاج . وبهذا المعنى فإن نجاح الضمان الاجتماعى على المستوى القومى يجب النظر إليه كتمهيد ضرورى لتلك المبادئ لا كأمر مضاد لها . وسوف تشمل المسألة حماية نظام الضمان الاجتماعى من ناحية ، ومن ناحية أخرى مد نطاقه إلى الخارج مثلاً إلى المقيمين من غير المواطنين .

ومع ذلك فلا ينبغى أن نتوقع توافقاً تاماً بين المشروعين . وربما يوضح هذا التأكيد غير الثابت فى الفصول التالية التى كتب معظمها مراعاة لهدفين :
١- تطوير وجهة نظر دولية تتجنب بعض المازق التى أنتجتها النماذج القائمة .
٢- الدفاع عن نظام الرعاية الاجتماعية مع تشجيع بعض التقارب المؤقت مع الدعاة التقدميين للنزعة القومية الجديدة . وفى إطار هذا الهدف المزدوج أخذ الميزان يتأرجح . وهذا أحد الأسباب فى كونى حذراً من هذه المهمة الصعبة ، وهناك أسباب أخرى . ولكن قد يكون هناك بعض الرضا إذا انتهز الناس على الجانبين الفرصة للتفكير فى بعض الصعوبات ، والوصول إلى مجال المبادرات المشتركة .

الفصل الثانى

صور من النزعة الدولية الأمريكية

هذا تقرير تحضيرى عن بعض الأساليب التى يلجأ إليها النقاد الثقافيون الأمريكيون مؤخراً لفهم وممارسة ما يسميه إدوارد سعيد "التدويل المعاكس" .. وواضح أنه تعبير لم يقصد به إلقاء الكلام على عواهنه كما لو أن أى تحرك فى مجال المعرفة من المستوى المحلى إلى العالمى يؤدى إلى ضيق فى أفق التفكير ، وإلى زعزعة الاستقرار ، ولهذا فهو غير مرغوب فيه. على العكس ينبغى أن يؤخذ على أنه إثارة ضرورية ، وحث على تحديد أى صورة من صور إنتاج المعرفة الدولية يمكن حقا أن تعتبر معاكسة ، ولأية درجة وتحت أى ظروف فيما يتصل بالتدويل الذى يعطى السيطرة للسوق الرأسمالى ، وبالتفوق السياسى والعسكرى الحالى - الذى لا ينازع - للولايات المتحدة. وكما هو الحال مع التعبير الجامع لنقيضين "النزعة الدولية الأمريكية" ، فإن الفرضية المزبوجة هنا هى: ١- أنه لا يمكن أن تكون هناك نزعة دولية على الطراز الأمريكى ، وموقعها هو أمريكا ، ولا تعكس - بدرجة ما - المصالح والآراء الأمريكية ٢- أن هذا ليس أمراً مداناً تماماً. إن هناك أسباباً قوية للتمييز بين أنواع "الأمركة" التى تقدمها الصور المختلفة ، وبين معانيها ونتائجها ؛ لأنها تجلب معها الفرص السياسية إلى جانب المخاطر والتهديدات.

وسعيًا وراء شىء من التبسيط الجدلى نبدأ فى هذا الفصل النظر إلى أربعة إصدارات : "دياسبورا" (Diaspora) (الشتات)، و "الحد رقم ٢" ، و "الموضوع الاجتماعى" ، و "الثقافة العامة". كل من هذه الإصدارات قد بدأ الخطى فى تشجيع وتدعيم العمل فى المجال الدولى ، وكل منها اعتبر ما نشره من أعمال معاكساً بشكل ما. ومع ذلك ،

ومن أجل إبراز الملامح المتعمدة في منهجى، لم أقم فقط بإهمال كل الإصدارات الأخرى الكثيرة التى دأبت على نشر أنواع مماثلة من الأعمال (الموضوع الثالث - أوضاع - انتقال - الألفية - الهويات - اختلافات - دراسات ثقافية - العنصر والطبقة - المعارضة - مجلة اليسار الجديد - مجلة أكسفورد الأدبية - وغير هذا كثير) ، ولكننى أيضاً حصرت دائرة الاهتمام فى عدد واحد فقط من كل من الإصدارات الأربعة المختارة ، بالتحديد على عدد الربيع لعام ١٩٩٤ . ومن الواضح أن عدداً واحداً لن يكون كافياً لعرض المطلوب ، وأن أى إصدار منها لا يلتزم بسياسة تحرير أو نشر ثابتة ، وأن هناك تداخلاً ملموساً بين إصدار وآخر. وعلى القارئ أن يعتبر هذه التصنيفات حثاً قويا على تأمل المناقشات والاتجاهات التى تصرف الذهن إلى نواح شديدة الاختلاف عن الأربعة التى أتناولها هنا.

بهذا المعنى - إذن - هذه أربع كلمات أساسية مقابلة لأربعة أنواع أو أنماط من النزعة الدولية: - فى "دياسبورا": دياسبورا

- فى "الد رقم ٢": الرأس مالية العالمية

- فى "الموضوع الاجتماعى": الثقافة الشعبية

- فى "الثقافة العامة": المجتمع المدنى.

أولاً : دياسبورا. إن الحركة الارتجاعية ضد التعددية الثقافية فى الولايات المتحدة ، التى تناقش دائماً فى زمن الفعل الماضى كما لو أنها قد استنفذت طاقاتها فى النهاية ، ولكنها - دائماً أيضاً - تطل من جديد فى صورة جديدة خبيثة . هذه الحركة قد حجبت ما يعتقد أنه أقوى الصور الحالية للنزعة الدولية الأمريكية تلك التى تطابق بين النزعة الدولية وبين التعددية الثقافية المحلية كما تطابق بينها وبين التعددية وتنوع الأصول فى أمريكا. باختصار بينها وبين "الأمركة" الحقيقية. وأنا أربط هذه الصورة - ربما بقدر من التجاوز - بدياسبورا ، أحد الإصدارات الأربعة الذى ذهب إلى أبعد مدى - وهو مؤهل لهذا - من أجل تشجيع الحركة الدولية والتهجين الناتج عنها كأمر بسيط فى حد ذاتها. ومثل هذا التشجيع وحده يستطيع - على سبيل المثال - أن يصف هجرة بهاراتى ميوكرجى Bharati Mukherjee إلى إحدى عواصم أمريكا

الشمالية بأنها "تغيير إيجابي لمكان الإقامة" (كما قالت كلمات واضحة التحمس فى أحد مقالات دياسبورا).

إن المعنى الذى يصبح هذا الأمر بمقتضاه عذراً للتوسعية الأمريكية المندفعة ربما يكون واضحاً ، وإذا لم يكن كذلك ، فإن عدد ربيع ١٩٩٤ من دياسبورا يوضح مضامين السياسة. وقد لاحظ يوسى شين Yossi Shain فى مقال عنوانه "تسويق العقيدة الديمقراطية بالخارج : سياسة الدياسبورا الأمريكية فى عصر التعددية الثقافية" لاحظ بارتياح أن "الولايات المتحدة ترى أن أمامها فرصة لتشكيل نظام دولى أكثر توافقاً مع قيمها المعلنة ، قيم الديمقراطية والتعددية". وفى ختام المقال يقول : "إن الخوف من البلقنة المحلية فى الولايات المتحدة ينبغى أن يتراجع ، وذلك بسبب التاكيد من أن الانفتاح الفعلى والمحتمل للحكومة الأمريكية أمام تأثير الناحية العرقية قد يدفع مجموعات الدياسبورا (الشتات) إلى تأييد مبادئ الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان حول العالم".

فى ظل الظروف الحالية تتعرض هذه الرغبة فى الاتفاق مع وجهة نظر "الحكومة الأمريكية" لاتهامها بالسذاجة السياسية. فعلى أى أساس ننبذ الخوف الأكيد - مهما كانت حصيلة "مجموعات الدياسبورا" - من أن تقوم الولايات المتحدة كما فعلت فى الماضى باستغلال "الفرصة لصياغة نظام دولى" يتوافق مع "الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان" لحماية أو توسيع نطاق وجهة النظر المؤيدة لمصالحها الوطنية فى الخارج؟ حتى لو اقتنعنا وصدقنا أن الحكومة ستسمع وتستفيد من مواطنيها ذوى الجنسية المزدوجة ، أو من المقيمين فيها ، فإن الفكرة القائلة بأن ذوى الجنسية المزدوجة سوف يعطون معلومات موثوقة بها عن سياسات أو طانهم البعيدة . هذه الفكرة يبدو أنها إفراط فى حسن الظن إما بالاغتراب ، أو بالتأثير الحضارى الفريد للحياة فى أمريكا الشمالية كما يظن شين. لماذا يتحتم على المرء أن يصدق أن إقامة الدياسبورا فى الولايات المتحدة ، أو فى أى مكان آخر سوف تؤدى بالتاكيد إلى اكتساب حسن إدراك سياسى ، أو انحياز إلى الجانب الأفضل؟ إن السؤال عن أخطاء وخطايا الدياسبورا الحالية والمحتملة أهم من النقاء السياسى الناتج عن التعارض مع الحالة الضمنية ، وربما الخيالية للأصل الموحد فى حالة البقاء فى الوطن الأصلى.

من هذه الزاوية يمكن للدياسبورا أن تمثل نوعاً من التدويل الأمثل أخلاقياً ، بإبراز التعددية الأمريكية بطريقة تضمن الحياد المتعدد الثقافات حيال التدخلات الأمريكية المستقبلية حول العالم. إن أوضح فكرة مناقضة للنزعة الدولية التي توجد الرضا الذاتى عن النفس نجدها عند النزعة الدولية المتمردة فى "الحد رقم ٢" الإصدار الذى يصعب عليه استعمال تعبير "النزعة الدولية" بدون تحفظات. فى عدد ربيع (١٩٩٤) العدد الخاص الذى كان عنوانه "آسيا والباسيفيكي كمكان للإنتاج الثقافى" ، والذى حرره أرف ديرليك Arif Dirlik وروب ويلسون Rob Wilson يتحدث كريستوفر كونرى Christopher Connery ساخراً عن "النزعة الدولية الإنسانية ليسار الليبرالى" باعتبارها من "رفاهيات القوة الإمبريالية. وكما لاحظ إى-إتش-كار E.H. Carr ، فإن النزعة الدولية هى العقيدة البريطانية فى عصر السيطرة البريطانية ، والعقيدة الفرنسية فى عصر السيطرة الفرنسية ، والعقيدة الأمريكية فى عصر السيطرة الأمريكية. وبذلك كانت أصول النزعة الدولية فى الحرب الباردة كامنة فى "مؤسسات التمويل فى الولايات المتحدة التى أرادت الاستفادة من اقتصاد دولى متحرر من القيود التجارية ، ومُعزَّز بقوى اقتصادية إقليمية قوية". إن النزعة الدولية تتساوى مع المصالح القومية الأمريكية التى تتساوى بدورها مع مصالح الرأسمالية العالمية.

إن التعارض مع "دياسبورا" - على الأقل كما وصفته الآن - لا يمكن أن يكون أوضح من ذلك ؛ لأن "الحد رقم ٢" - وليس الدياسبورا العابرة للحدود - يعطى قيمة إيجابية للجانب المحلى. و"الجانب المحلى" هو تعبير قومى أو شبه قومى (والغموض هنا يستحق الدراسة ؛ لأنه يستطيع العمل مع ، أو ضد الدولة القومية) ويتم عرضه بغرض الإنكار الحاسم للتوسع الحركى للرأسمالية العالمية. فى تقديمهما للعدد المذكور يلاحظ المحرران أن "التحرك نحو تنظيم الاتجاهات الضخمة فى آسيا/الباسيفيكي كمكان لثورة اقتصادية قد تعبر المحيط يستدعى فى الغالب تجاهل السياسات الثقافية المحلية فى المنطقة كمصدر للمعارضة الديناميكية والخلافات المحلية التى تتطلب اهتماماً دولياً". لذلك يتكلم المحرران - بصراحة - عن "ظهور ممارسات وحركات مضادة للسيطرة سوف تظل ذات ملامح محلية قوية ، وذات تصميم سياسى ثابت". ليس من السهل تخيل الحركات ذات الملامح المحلية القومية ، وفى صفحة واحدة

قرأنا عن إدانتها أو شلّ قوتها، والرسالة السياسية - حسبما يقوله المحرران - هي "مقاومة تأثر المخيلة العالمية بقوة تواجد خبرات تاريخية، وبؤر للمقاومة، والبقاء"، والنقد الثقافي "بدلاً من "الحركات" نجد هنا "البؤر"، وهو تعبير أكثر دقة عن ذلك النوع من "الخبرات التاريخية" التي سيُسمح لها بأن تكون "مقاومة"... ويأتى شعار المحررين مكتوباً بالحروف المائلة لمزيد من الإيضاح "العالمى يشوه ويسىء إلى المحلى"...

إن المحلى هنا - بهذه الصورة - يفترض أن يكون مختلفاً، والمختلف يفترض أن يكون معاكساً. وكل من هذين الافتراضين مشكوك فيه، وفي كلتا الحالتين يرتد الشك والتساؤل نحو العدو المفترض الذى يسميه ديرليك وويلسون "رأس المال العابر للحدود". إن الدياسبورا لا تصبح معاكسة إلا إذا افترض المرء وجود حالة مبدئية من الركود الثقيل، أو غير المرغوب فيه. أما المحلى فلا يصبح معاكساً إلا إذا افترض المرء أن العالمى يشوهه ويسىء إليه، أى إلا إذا افترض المرء أن المحلى لن يكتسب من العالمى أى قدرة تعبيرية أصيلة ومرغوب فيها، ولا أى تحسين أو إضافة لحرية الإرادة الثقافية أو السياسية.

ولكى يصمد الوصف الذى قدمه ديرليك وويلسون ماذا يجب أن يكون رأس المال العابر للحدود غير مجموعة من الممارسات الاقتصادية التى تزيد الأرباح إلى أقصى حد، ولذلك توصف بأنها استغلالية؟ إحدى الإجابات هي أنه يجب أن يكون نظاماً مكتفياً ذاتياً وشاملاً لكل شيء، أى نظاماً لا يكون ضعيفاً أو محتاجاً كما يذكرنا جيه. كى. جيبسون جراهام J.K. Gibson-Graham "لحماية ورعاية الدولة" لأن المطلوب منه هو تمثيل العالمية نفسها. ولأن "الحد رقم ٢" - بعكس "دياسبورا" - لم تظهر فقط السنوات الأخيرة، فمن المفيد أن نلاحظ التحول التاريخى العجيب المنشور هيديجرى (نسبة إلى مارتن هيديجر Martin Heidegger الفيلسوف الألمانى (١٨٨٩ - ١٩٧٦) مؤسس الوجودية) كان من قبل رائداً فى نشر آراء ما بعد الحداثة المضادة للفلسفة الإنسانية. تحول مثل هذا المنشور إلى سياسة الجناح اليسارى رغبة فى مناصرة - بدلاً من مقاومة - القوى التحليلية "للعقلانية الغربية"، وقد فعل ذلك حتى الآن - على الأقل بصورة متقطعة - بالانتفات إلى آسيا والباسيفيكي. ويبدو كما لو أن آسيا

الباسيفيكي تمثل شيئين مختلفين تماماً، من ناحية منطقة جغرافية يؤدي إهمالها وتشويهها إلى لوم التعميم المتعالى للمركزية الأوروبية ، ومن ناحية أخرى وسيلة لإنقاذ وتنشيط القيمة العالمية للماركسية التى هوجمت هى نفسها على أنها مركزة فى أوروبا ، وحتى لو وافقنا على عملية الإنقاذ هذه (ولهذه الموافقة أسباب) فعلينا أن نلاحظ - من هذا المنظور - أن "آسيا/الباسيفيكي" ليست مسألة محلية على الإطلاق ، بل حركة فى لعبة يلعبها العقل الأوروبامريكى مع نفسه.

هل المحلى حقاً هو الفائز فى هذه اللعبة؟ بالتعريف الذى يقدمه "الحد رقم ٢" لمصطلح "العالمى" ، فإنها تبالغ فى تصوير "المحلى" كشيء مختلف تتم المحافظة عيه لذاته ، وبذلك تفعل ما فعله فردريك جيمسون Fredric Jameson فى مقاله المثير فى "الموضوع الاجتماعى" عن "أدب العالم الثالث". فبمعارضة التعدى على رأس المال العالمى يصبح الاختلاف معاكساً ، وللسبب نفسه يتم توحيد أصل الاختلاف ، وإزالة أية تفصيلات تبتعد عن هذا السيناريو المعاكس. وفى الواقع لا يمكن أن تكون هناك اختلافات قوية ماعدا الاختلاف عن الرأسمالية ، وهى كلها متماثلة بهذا المعنى الحاسم الذى لا يعطى "المحلى" شيئاً يفعله أكثر من أن يرفض الاعتداء - أو انتظار الاعتداء - من جانب الرأسمالية.

باختصار الانقلاب الذى يمثله "الحد رقم ٢" على "دياسبورا" يبدو متناسقاً للغاية. بالنسبة لكلا الإصدارين ، فإن التحرك عبر الحدود يعنى نزعة أمريكية متخفية وراء رأس المال عديم الجذور القافز عبر الحدود. وبالنسبة "لدياسبورا" هذا تنوع ثقافى مطلوب ، وبالنسبة "لحد رقم ٢" هذا إلغاء غير مطلوب للاختلاف الثقافى بواسطة القوة التوحيدية لرأس المال العالمى. ولكن أياً من الإصدارين لا يبحث مسألة التوازن نفسها ، ولا يفكر فى أبرز الخواص فى الخلاف العالمى/المحلى لفرز العالمى كمحلى ، والمحلى كعالمى ، وهو اللغز الذى يجد إجابته التقليدية فى الربط بين الرأسمالية العالمية والمصلحة القومية للولايات المتحدة ، أى باعتبار رأس المال العالمى هو الولايات المتحدة. كما أن أياً من الإصدارين لا يحاول أن ينظر إلى الفصل الحقيقى أو المحتمل بين هذين المصطلحين إما بإقرار الوجود الصعب لرأس المال القومى لألمانيا واليابان - مثلاً - أو بفحصهما فى ضوء الهجوم الجمهورى على حكومة

الولايات المتحدة منذ نوفمبر ١٩٩٤ الذى يقول إن رأس المال الأمريكى متردد الآن إزاء جهازه الحكومى. وبهذا فإن "الحد رقم ٢" حتى أثناء اتهام الولايات المتحدة يسمح لها بأن تظل مركزاً موحداً. ولا يستطيع أى قدر من تأنيب الذات أن يوازن بين احتكار الحركة، وسيطرة القوة والإبداع التى تتسبب فيها المركزية. وفوق ذلك لا يمكن أن تكون هناك نزعة بولية فى المحلى، ولا تستطيع أى صورة منها أن تكون دعوة للتجمع إذا كانت النزعة الدولية الوحيدة الصادقة هى الرأسالية الشريرة المتظاهرة بالقوة للولايات المتحدة.

ويبدو أن "الموضوع الاجتماعى" يقدم بديلاً شائناً لموقف "دياسبورا" كثير الصخب حيال مهاجرى الدياسبورا، ولصورة "الحد رقم ٢" للتعارض المحلى/العالمى رغم حقيقة أن مقال جيمسون الذى يمكن القول بأنه بدأ حملة "الحد رقم ٢" نشر أولاً فى "الموضوع الاجتماعى". وعلى غرار "الحد رقم ٢" لم يبد "الموضوع الاجتماعى" من الاهتمام بالشئون الدولية إلا قدرأ أقل مما أبداه الإصداران الآخران، وحين فعل ذلك فإنه - مثل "الحد رقم ٢" - كان يشك فى مصالح أمريكا الشمالية المختبئة وراء تحركات فى المجال العالمى. على سبيل المثال أن أفكر الآن فى نقد مصطلح "ما بعد الاستعمار" الذى قدمته آن ماكلينتوك Anne McLintock وإيلا شوهات Ella Shohat فى العدد ٣٢/٣١ (١٩٩٢)، وكذلك مقال جورج يوديتشى George Yudice المعنون "نحن لسنا العالم" حول نفس الموضوع. يقول يوديتشى: "إن الاندفاع إلى إقرار التنوع الذى يشكل كيان الولايات المتحدة يخطئ الطريق إلى هدفه، ويشجع التعددية الثقافية الأمريكية كأنها متماثلة فى الشكل مع العالم".

ولكن على النقيض من "الحد رقم ٢"، فقد رفض "الموضوع الاجتماعى" المجال المحلى باعتباره الموقع الأولى للمقاومة، وذلك - جزئياً - بسبب الحجج التى قدمت عينة منها: لأن مناصرة المحلى كمعارض للإمبريالية - هى للحفاظ - ولو بطريق غير مباشر على "ادعاءات الولايات المتحدة بأنها هى العالم" (يوديتشى، ٢١٥). وقد كان هذا هو الجانب الواضح فى مقال إعجاز أحمد Aljaz Ahmad المهم فى نقد فردريك جيمسون. لقد كان تصور إعجاز أحمد للنزعة الدولية الاشتراكية السابقة غير معبر لا عن "الموضوع الاجتماعى" ولا عن معظم المقالات اليسارية الأخرى حول هذه

الموضوعات فى الولايات المتحدة ، والتى أسىء فهمها كجزء من القومية الثقافية للعالم الثالث ، واحتجاج باسم الخصوصية الثقافية (التى كانت - فى الحقيقة - عنصراً واحداً فيها). ولكن النزعة البولية عند أحمد تتداخل أيضاً مع تأكيد "الموضوع الاجتماعى" على نقطة أخرى أكثر تحديداً ، فهى تكرر وتزيد فى إصرار "الموضوع الاجتماعى" على سياسة الثقافة الشعبية.

إن مفهوم الثقافة الشعبية ينشر تأثيره السياسى فى اتجاهين على الأقل: ١- كمثال على ما يسمى النزعة الثقافية يحاول أن يمتص تأثير الأحاديث الرسمية التى تزعم أنها تنأى عن الثقافة بمطابقتها مع التكوينات الثقافية ، ويكشف المصالح الاجتماعية المخفية وراءها . ٢- باعتبارها تصديداً ثقافة شعبية ، فهى تعارض هرمية السلطة سواء أكانت متمثلة فى الصفوة الثقافية المحلية ، أم فى الصفوة السياسية الأجنبية فى محاولة لكشف وتحليل وإقرار البنيات الثقافية لمثلّى ومصالح الطبقة الاجتماعية من غير الصفوة. هذه النقطة الأخيرة تقترب من اشتراكية أحمد فى الإصرار على التقسيم الطبقي داخل أى صورة من صور النزعة القومية. وكذلك تشترك مع أحمد فى رفض أى تعظيم ساذج للمستعمر مما يجعله يستمر فى السيطرة ، وبذلك يبتلع أى تاريخ للصراع من أجل الاستقلال أو شبه الاستقلال الذاتى داخل الدولة المستعمرة.

فى عدد ربيع ١٩٩٤ من "الموضوع الاجتماعى" هناك موضوعان مميّزان لحركة تدويلية مركزها غير المعترف به على الإطلاق هو الثقافة الشعبية. المقالة الرئيسية لكاترين فيردري Katherine Verdery تحاول أن تفسر كثافة النزعة القومية فى شرق أوروبا بلغة العلاقات الخاصة بين المفكرين ودول أوروبا الشرقية. وهى ترى النزعة القومية فى شرق أوروبا كتكوين للصفوة لا للشعب. ونتيجة تقسيم الأمة هكذا هى جعل المجال الشعبى كموقع محتمل - على الأقل - للنزعة البولية. والفرضية هنا هى وجود نزعة كونية شعبية تتمثل ربما فيما تسميه فاي جينسبرج Faye Ginsburg - مع تحفظ واضح - "المصور الأملئ كتصوير كونى قابع فى الدخّل".

هذه النزعة الدولية الناقصة البدائية تكتسى شيئاً من المعنى فى ملف بالعدد نفسه عن بورتوريكو ، وعلى الخصوص فى مقالة كتبها الراحلة ماريا ميلاجروس لوبيز Maria Milagros Lopez يتضح فيها منهج ستانلى أرونوفيتز Stanley Aronowitz أحد مؤسسى "الموضوع الاجتماعى" الذى ساعده على التحول من الاشتراكية إلى المظلة الأكثر "شعبية" للديمقراطية الراديكالية. إن لوبيز تظهر أمانة غير عادية فى إيضاح رفض النزعة الثقافية تقييم المضامين السياسية للاتجاهات السائدة.

"سواء أكانت هذه التطلعات تمثل أشكالا من التجاوز أم التسوية ، فإن اليوتوبيا الشعبية أم مفاهيم نيتشة Nietzsche الخاصة بالشعور بالألم والإحباط غير مؤكدة. ولكنى أؤيدها سواء مثلت الأشكال الحسنة للمقاومة التى تؤدى إلى مجتمع متكافئ وأكثر ديمقراطية ، أو الأشكال السيئة لانتصارات مرتبكة قصيرة المدى وسلبية (أخلاقيات العبيد).... وإنه لانتصار للكتمان والصمت واللامبالاة والتخريب التى تتحدى أفكارنا عن الممارسات النضالية ، وتثير الشك فى عقلانية واستقامة مفاهيم النضال".

بفضل إبعاد النزعة القومية عن الدولة ، والثقافة الشعبية عن السياسية على مستوى الدولة ، فإن الصور الوطنية للثقافة الشعبية - كما فى بورتوريكو - تستطيع القفز فوق الطموحات الحكومية عند الصفوة المحلية ، وبذلك تلحق بالطلبة التى تعيد تحديد معانى النضال فى العاصمة. وفى الواقع تستطيع هذه الصور أن تتطلع لأن تكون "نضالية" سواء محليا أو عالميا .

هذا النوع من المنظمات الثقافية لمرحلة ما بعد الحداثة لا يطمح فى أكثر من أن يكون - على الأقل مؤقتا - منظما على مستوى الثقافة وحده. فقد يدعى فرد ما عدم درايته بالمعنى السياسى النهائى لفائدة الثقافة الشعبية المدولة ، ولكن إذا كان معنى هذا ترهلاً ورخاوة فى المفهوم السياسى ، فإننى أنا شخصيا لا أرتاح تماماً إلى هذا القول. إن عوائق السياسة ذات الطابع الثقافى يجب أن تدرس ويقدّر حجمها لا بالقياس إلى الشك الحتمى - كما تقول لوبيز - حيال الأشكال السياسية الفعالة فى المستقبل ، بل أيضاً بالقياس إلى الاختيارات الأخرى المتاحة على الفور لمن يمارسونها

فى المواقع والظروف التى يجدون أنفسهم فيها. إن مجلة "الموضوع الاجتماعى" بسبب نزعتها الثقافية الشعبية النضالية لم تشغل نفسها كثيراً بالاختيارات مثل السياسة الدولية على مستوى الدول القومية (مما دأب الناس على تسميته بالعلاقات الدولية أو الجغرافيا السياسية). وما يثير الدهشة أكثر أنها حرصت - بإصرار أو إهمال - على عدم الانشغال بصورة غير كاملة - ولكنها شعبية أصيلة - اتخذها الإحساس الدولى خارج مجال الثقافة بالمعنى الأكاديمى، وهى مناقشة حقوق الإنسان المتمركزة فى مؤسسات مثل الأمم المتحدة.

وحين تكون أشكال "التدويل المعاكس" هى المعنية، فإن أوضح تعارض بين "الموضوع الاجتماعى" و"الثقافة العامة" هو فيما بين مناصرة "الموضوع الاجتماعى" للثقافة الشعبية على المستوى الدولى، وبين الاهتمام الأكثر وضوحاً - رغم ارتباطه - فى "الثقافة العامة" بالمجتمع المدنى الدولى، وهو مفهوم ينتج ذلك التقارب الخطير - ولكنه مفيد - مع الدولة ذلك التقارب الذى لا يوجد فى النزعة الثقافية. ومرة أخرى نجد فى عدد ربيع ١٩٩٤ مقالاً مميزاً للغاية لمايكل شابيرو Michael Shapiro عنوانه "الجغرافيات المعنوية وأخلاقيات ما بعد السيادة". يقول شابيرو إن القواعد الأخلاقية قد ارتبطت بالدول ذات السيادة وصيغت من أجلها حتى لو بدا أنها دولية. ولو قبلنا فكرة أن الدولة هى الخصم الضرورى والعاجل، وهى هدف السياسة المعاكسة للنزعة الدولية - تلك فكرة أجدها موضع شك خصوصاً منذ استولى الجمهوريون على الكونجرس فى ١٩٩٤ - فيصبح من الضرورى حينئذ وضع أخلاقيات تكون دولية بدون أن تصاغ من أجل الحكومة.

وكما قال جان فرانسوا ليوتارد Jean-Francois Lyotard وغيره من البنيويين المتأخرين فإن العودة إلى الأخلاقيات لا تعنى بالضرورة إنكار النقد الحديث للنزعة العالمية، ولكنها تستدعى التراجع من مجال الاختلاف الثقافى إلى سلطة الدولة المحدودة مع كونها سلطة تميل إلى التعميم داخليا. بعبارة أخرى إذا حاول شابيرو زحزحتنا بعيداً عن الدولة، فلن يبعدنا كثيراً عنها. ومهما كانت دعوته مثيرة للخلاف، فهى دعوة للأخلاقيات على مستوى المجتمع المدنى، وهذا مفهوم لم تتوقف "الثقافة العامة"

عن الترويج له والحرص عليه منذ الجدل العنيف الذي بدأه تشارلز تيلور Charles Taylor وبارتا تشاترجي Partha Chatterjee فى (١٩٩٠) بسبب علاقتها المنقلبة مع الدولة. والواقع أن المجتمع المدنى الذى عبر عنه جين كوهين Jean Cohen ولأندرو أراتو Andrew Arato بقولهم: "مجال للتفاعل الاجتماعى بين الاقتصاد والدولة" يبدو أنه يتحدد بشكل واضح بهذا التحرك المزدوج ، الاقتراب الحثيث من الدولة ، والتجنب الحريص لها .

والوقوف هكذا فى منتصف الطريق مزايًا (ليست ملموسة فى الغالب). أولاً : هو يسمح للمجتمع المدنى بدوره أن يرسم " للثقافة العامة" الهدف أو المجال المحدد، الثقافة التى ليست مجرد ثقافة فى الأحوال الثابتة والهامة. فبدعاء أنها ثقافة "عامة" بالطريقة التى توحى بأن بعض أنواع الثقافة يبدو "خاصاً" نسبياً ، فإن هذا الهدف أو المجال يدعو إلى قدر من التحمس لتعميم بروتوكولات النقاش العقلانى أكبر مما يرتاح إليه أنصار النزعة الإنسانية ، وهو يقودنا إلى النموذج المثالى لجوچن هابرماس Jurgen Habermas عن الاتصال السليم ، ومن ثم إلى الحوار مع الصحفيين وصناع السياسة وآخرين من غير الأكاديميين وغير الإنسانين. وفى الوقت نفسه ، فإنه يوجه الباحث إلى مناطق "المرونة" ، أو التفاوت التى سواء وُصفت بأنها ثقافات أو مجالات عامة تتجنب القرارات الصارمة للدولة القومية مع البقاء على درجة مريحة من القرب منها. ولو أنه مثل الثقافة يقيم الممارسات البديلة أو التخريبية حيثما وجدت حتى داخل زوايا التعبير عن الذات ، فإنه يذهب إلى أبعد من الثقافة فى إعطاء الأولوية للممارسات التى توفر إرضاء للخلافات الواضحة أثناء التدافع بينه وبين قوة الدولة.

على المستوى الدولى تتضمن المزايا السياسية لمناقشة المجتمع المدنى - كما يوضح شابيرو - بعض الصفقات فى المفاوضات بين الدول القومية وبين التجمعات غير القومية مثل المنظمات غير الحكومية. وسعياً وراء إجماع دولى عريض - أو على الأقل تحالف دولى - ليس أمام المنظمات غير الحكومية إلا أن تتكلم اللغة العالمية والحكومية للمجتمع المدنى الدولى ، وذلك لأن نزعتها الدولية فى العادة - تنتقص من تأكيدات التميز الثقافى - ومع ذلك ، فإن هذا التجاهل للاختلاف الثقافى قد يأتى معه

بنداء أكثر مباشرة إلى التباين العالمى فى القوة بما فى ذلك التباين ذو الأثر الثقافى الكبير. على سبيل المثال قد يفكر الإنسان فى المنظمات غير الحكومية "الجنوبية" و"الآسيوية" التى أضاف دورها المتزايد فى مؤتمرات الأمم المتحدة فى فيينا والقاهرة ويكن قدراً جديداً ومفاجئاً من الإبداع والشرعية إلى الاتفاقيات الدولية حول السياسة السكانية وحقوق الإنسان ، وبوجه خاص حقوق المرأة.

وبالطبع فإن هذه الميول الخلافية فى القوة مستمرة فى العمل داخل ومن خلال هذا المعترك الدولى الأكثر انفتاحاً الآن تماماً كما عملت داخل المجتمع المدنى على المستوى المحلى. وهناك منظمات غير حكومية غنية وصفوية كما أبانت لنا جاياترى سبيفاك Gayatri Spivak ، وهذه المنظمات تمويلها وكالات دولية ، وهى مرتبطة بجدول أعمالها وتدعى أوضاعاً تمثيلية على حساب المنظمات غير الحكومية الفقيرة التى لا تستطيع فى الغالب تحمل تكلفة إرسال ممثلين للاجتماعات المهمة. وقد قررت الولايات المتحدة حديثاً أن تخصص نسبة من مساعداتها الخارجية من خلال المنظمات غير الحكومية أكبر مما تخصصه من خلال الحكومات الأجنبية ، وهى إشارة واضحة إلى أن المنظمات غير الحكومية ينظر إليها على أنها أقل قدرة أو إقبالا على مقاومة تأثير الولايات المتحدة. وقد أصبح موضوع المجتمع المدنى الدولى الآن موضوعاً أثيراً لدى البنك الدولى.

إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية دولية ، فإن أعقد مشكلة فى المجتمع المدنى هى خطر التخطيط السيئ المؤدى إلى تملق الدول المتقدمة والديمقراطية فى الغرب باعتبارها بالفعل صاحبة مجتمع مدنى مستقل على حساب الآخرين الذين يبدون الآن فى حاجة إلى سلوك طريق الغرب ، وأن يطعموا مجتمعهم ببذور جديدة لخلق مجتمع مدنى جديد ، ورعايته بدأب وصبر ، وبذلك (بذلك فقط) ينجون من أزمات التخلف غير الديمقراطى. ونحن نجد أن كوهين وأراتو فى مقالهما: "المجتمع المدنى والنظرية السياسية" يتحدثان عن أمريكا اللاتينية ، ولكنهما يستبعدان سائر العالم غير الأوروبى. أما جون كين John Keane فى مقاله "المجتمع المدنى والدولة" فيحدد "المنظورات الأوروبية الجديدة". وإذا أخذنا فى الاعتبار التباين الهائل بين المعاناة والرفاهية

فى الشمال والجنوب الذى تساق فى تبريره أكثر الحجج تهالكاً ، فإننا نلتمس العذر لبارتا تشاترجى حين ترغب "فى إعادة مفهوم المجتمع المدنى إلى موطنه الأصلى الذى ينتمى إليه المنطق المحدود للفلسفة الاجتماعية الأوروبية"....

لقد قيل من قبل وبالوضوح نفسه إن مناقشة المجتمع المدنى تؤدى بشكل حتمى إلى إيجاد "آخر" غير مذهب لا تستطيع أن تكون عادلة معه. يقول جيفرى ألكسندر Jeffrey Alexander : إن نظرية المجتمع المدنى رغم الوعى الذاتى غير العادى عند فلاسفة مثل كوهين وواتزر Watzel تبدو غير قادرة على التنظير التجريبى للقوى الشريرة وغير المدنية للحياة الثقافية التى تضع المعايير لتحريمها. وبينما يحتتم استرداد المفهوم التحليلى للمجتمع المدنى من العصر البطولى للثورة الديمقراطية، فيجب أن ينظر إليه بمنظار واقعى بحيث تبيسر رؤية "عراقيل المجتمع المدنى" - العمليات التعويضية للاستقطاب والعنف - باعتبارها نتائج حديثة نموذجية ويقول ألكسندر أيضاً إنه فى الوقت الحالى يمكن تعريف "المجتمع غير المدنى" بصورة محددة بأنه النزعة القومية. "النزعة القومية هى الاسم الذى يطلقه المفكرون والشعوب على التناقضات السلبية للمجتمع المدنى". وهذا التحذير ضد النزعة الغربية الكبيرة المضادة للقومية له أسس قوية مع ملاحظة أن كل ما ناقشناه من صور أخرى للنزعة الدولية مستهدفة بالقوة نفسها، والمنطق نفسه فمثلاً: يؤدى تصور تشاترجى للقضية إلى القول بأن الإنكار غير المدنى الذى ينتجه نقاش المجتمع المدنى يمكن أن يسمى باسم "الثقافة".

ومن أقوال تشاترجى: "إن التغير الحاسم فى تاريخ النزعة القومية المضادة للاستعمار يحدث عندما يرفض المستعمرون (بفتح الميم الثانية) قبول العضوية فى المجتمع المدنى للخاضعين... فليس لديهم الخيار لتأسيس شخصيتهم القومية داخل مجال المؤسسات الاجتماعية المدنية البرجوازية، وبالتالي فهم يخلقون مجالاً مختلفاً للغاية، مجالاً ثقافياً.. ويتم إعلان المجال الثقافى الداخلى منطقة سيادة للأمة غير مسموح لدولة الاستعمار بدخولها"... إن الثقافة - عند تشاترجى- ليست قومية بالطبيعة، والحقيقة الساخرة وحدها القائلة بأن المجتمع الثقافى الجديد واقع أيضاً تحت تدخل عنيف من الدولة الجديدة بعد الاستقلال. هذه الحقيقة وحدها هى التى

ترغم الثقافة على أن تأخذ شكلا قوميا تستطيع أن تعطى نفسها "مبررا تاريخيا قويا فقط بأن تدعى صيغه بديلة لدولة لها حقوق فى حكومة بديلة".

وفى تمايز مضاد للمجتمع المدنى الدولى، فإن فكرة وجود نزعة قومية ذات صيغة ثقافية خاصة، وبذلك لا تكون نزعة قومية حقا بالمفهوم الواضح. هذه الفكرة تتضح فى مقال أرجون أبانوراي Arjun Appadurai "الوطنية وتوقعاتها" ... يقول أبانوراي "إن كثيراً من الأقليات المقهورة... قد عانت من الإزاحة والتشتت المفروض عليها دون الإعراب عن رغبة قوية فى دولة قومية خاصة بها، الأرمن فى تركيا، ولاجنو الهوتو من بوروندى الذين يعيشون فى مدن تنزانيا، والهندوس الكشميريين فى المنفى فى دلهى... إن الإحساس القومى بالأرض هو العذر لتلك الحركات، وليس بالضرورة دافعها الأساسى أو هدفها النهائى". من ناحية أنها خطوة قصيرة نسبيا من هذه الوطنيات العابرة للحدود إلى تمجيد "دياسبورا" للهوية الدياسبورية التى تتكرر مطالبة النزعة القومية برباط تام بين العرق والدولة، ولكنها أيضاً تتملق النزعة القومية المتعددة الثقافات للولايات المتحدة، ومن ناحية أخرى هى خطوة أطول قليلاً من هذه النزعة الثقافية العابرة للقارات إلى نزعة ثقافية دولية (أى بتخيل تضامن أكثر تنظيماً وأكثر انتشاراً فى الوقت نفسه)، وهى فكرة تتقاطع مع المشروع غير الحكومى "للموضوع الاجتماعى" كما عرضناه عاليه، وفى كلا المشروعين فإن الأسئلة السياسية تبدو مرة أخرى ملحة، وكل محاولة لتصوير عاطفة فى مثل قوة العاطفة الوطنية، ولا تستهدف الدفاع عن قوة دولة قومية ما تهدد بإقصاء العقل عن أى موقف معاكس حقيقى، وربما عن الحقيقة السياسية ذاتها.

ولو أن التضارب حيال الدولة فى مناقشة المجتمع المدنى يعيدنا إلى السؤال نفسه الذى لم يجب عليه أحد - بخصوص سياسة الثقافة - فإن القول نفسه يسرى على تضارب مماثل يربط مناقشة المجتمع المدنى بالرأسمالية. لقد كان من الأفكار التأسيسية للثقافة العامة رفض أى ارتباط ساذج بين الثقافة والرأسمالية، وهو رفض جرى توضيحه فى مقال مساعد التحرير أرجون أبانوراي الذى يكثر الاستشهاد به، وعنوانه "الفوارق والاختلافات فى الاقتصاد الثقافى العالمى". ومع ذلك فإن الرأسمالية - مثلها مثل الدولة القومية - ما تزال تعالج موضوع المجتمع المدنى الدولى.

ورغم اتصال مفهوم المجتمع المدني بالدولة أو انقطاعه عنها ، فإن هذه نقطة غامضة ثانية في المفهوم، هل الاقتصاد داخل في المجتمع المدني ، أم منفصل عنه؟ إن المدافعين عن رأس المال الدولي الذين يتخيلون حدوث تحولات على مستوى العالم نحو الديمقراطية - من خلال توسيع نطاق السوق الحرة - يميلون بالطبيعة إلى جعل الاقتصاد جزءاً لا يتجزأ من المجتمع المدني. أما التقدميون الملتزمون بانقاذ القوة المثالية الحاسمة للمفهوم ، فهم بطبيعتهم يميلون إلى التفرقة بين الاثنين على قدر ما يستطيعون. من هنا فإن كوهين وأراتو يقولان في "المجتمع المدني والنظرية السياسية" إن مفهوم المجتمع المدني المتميز تماماً عن الاقتصاد (ومن ثم عن المجتمع البرجوازي) هذا المفهوم وحده هو الصالح لأن يصبح مركز نظرية سياسية واجتماعية هامة في المجتمعات التي تطور فيها اقتصاد السوق بالفعل أو هو في علمية التطور بحساباته الخاصة المستقلة.

بصورة عامة لقد رفضت "الثقافة العامة" هذه البدائل المثالية ، وهو ما أستخلصه من مناقشة تشارلز تيلور حول "اتجاه ل" واتجاه م" في المجتمع المدني "اللام تشير إلى لوك Locke ، وهو الاتجاه المركز على الاقتصاد والميم" تشير إلى مونتسكيو Montesquieu ، وهو الاتجاه المتصل بالدولة بشكل أكثر مباشرة. ويبدى تيلور تفضيله للشكل التوكفيلي للاتجاه الثاني (نسبة إلى توكفيل Tocqueville ، فيلسوف فرنسي عاش في القرن التاسع عشر) الذي لا يكون فيه المجتمع المدني المكون من جمعيات محكومة ذاتياً "عبارة عن مجال خارج القوة السياسية ، بل يحاول النفاذ عميقاً إلى هذه القوة ليفتتها ويضعف مركزيتها". ويختم تيلور بقوله "مع ذلك" فنحن لا نستطيع تفصيل اتجاه "م" على اتجاه "ل" لأن القوة التي يجب اختراقها وتقنيته تنتمي إلى الرأسمالية بالقدر نفسه الذي تنتمي فيه إلى الدولة ، ومع وجود أجزاء من كل من الناحيتين تبدو متعارضة بكل وضوح لم يعد هنا أى مسوغ لدمجها ، ولكن حينئذ ما هو المكان المناسب لاتجاه "لام" النبلى - أى النقاش المدني لاعتداءات رأس المال العالمى - فى تصور التدويل المعاكس؟ هل يجب علينا ، وهل نستطيع التفكير فى الأمرين كمسألتين مرتبطتين بشيء أكبر من مجرد تعارض بسيط؟

إن الشك فى كون الاتجاهات الدولية أو الكونية ليست أكثر من انعكاسات أيديولوجية لرأس المال العالمى قد جرى تجديده بلباقة بواسطة ماساو ميوشى Masao Miyoshi فى مقال نشره فى "التحقيق النقدي" ولاحظ فيه أن الشركات الدولية دأبت على التوسع الهائل فى السنوات الأخيرة ، وسوف تتزايد مطالباتها لكل العمال بالولاء للهوية المشتركة أكثر من هويتهم القومية، ويجب أن يكون الموظفون ذوى الهويات والأعراق المختلفة قادرين على التواصل مع بعضهم البعض. وبهذا المعنى فإن الشركات الدولية قد تدربت - على الأقل رسمياً وبشكل سطحي - على عمى الألوان والتعددية الثقافية. ويقول ميوشى إن الردود السياسى للتعددية الثقافية ليس أكثر من عملية إلهاء سطحية. وفى عصر الشركات الدولية يصبح المفكرون المحترفون الذين زرعت فيهم فى السابق فكرة أنهم أحرار ونقاد ومفسرون ذو ضمائر أقل حرية وأكثر ارتباكاً لأن وجهة النظر نفسها التى اعتادوا تطبيقها فى نقدهم أصبحت الآن تهيب لهم بواسطة القوة الاجتماعية نفسها التى اعتادوا النظر إليها كدهوم : "إن الشراكة الدولية هى تحديداً غير محلية وعالمية ، أى يفترض أنها متحررة من الانعزالية والقيود المزاجية ؛ لذلك يتسائل ميوشى: "هل يرغب مفكرو العالم فى المشاركة فى الشراكة الدولية ، وفى أن يكونوا من أنصارها المدافعين عنها؟ أما كيف يمكن للمرء أن يجد مكانه فى هذا التصور الجديد للقوة والثقافة الدوليتين دون الوقوع فى مصيدة الانتماء ذات الطريق المسدود ، فهذا هو أهم سؤال يواجهه كل ناقد ومنظر فى وقتنا هذا فى كل أنحاء العالم.

فيما وراء هذا المأزق التفسيري تبدو نقطة منطقية، فى غياب أى خصم دولي يضارع رأس المال الدولي يبدو أن المفكرين والمحترفين يجب أن يعودوا إلى الدولة القومية ، أو إلى دولتهم القومية بالذات ، وذلك لأن "الدولة كانت - وما زالت - تقوم بوظائف معينة ليس لها من الآن بديل. وعليهم أن ينظموا أنشطتهم داخل الوحدة الوحيدة القادرة حالياً على توفير مقاومة جادة مع مراعاة أن يفعلوا ذلك دون الوقوع فى مصيدة الانتماء ذات الطريق المسدود".

إن الانتماء المؤدى إلى طريق مسدود ليس تهديداً هيناً. فليس سرا أن نهاية الحرب الباردة قد أُنعتشت النزعة القومية فى الولايات المتحدة ، كما فعلت فى غيرها

كما أنه ليس سرا أن النزعة القومية تمثل من الإغراء للسياس قدر ما تمثله لليمين. ها هو ذا جون جوديس John Judis (قبل تحوله إلى اليمين و "الجمهورية الجديدة") يكتب فى "هذه الأزمنة" على اليسار أن يستعيد من اليمين قضية النزعة القومية كتنقيض للانقسامية والفردية. وعليه أن يؤيد السياسات والبرامج التى تفضل المصلحة القومية على مصلحة الشركات الخاصة أو مجموعات مصالح واشنطن. على اليسار أن يكون فى طليعة أولئك الداعين إلى الإحياء الاقتصادى للدولة، ويجب عليه أن ينتبه لحماية مصالح أمريكا ضد مصالح الحكومات والشركات الأجنبية، والعولمين الجدد فى وول ستريت Wall Street وواشنطن". وعلى كل من يهتم بالأمر أن يخمن ما يعنيه هذا ليس بالنسبة للحكومات والشركات الأجنبية، بل للناس الأجانب الذين عانوا حتى الآن بما فيه الكفاية من الحماية غير المحدودة لمصالح أمريكا.

وكما أوضح فى الفصل الأول، فإن الجهود الحديثة والجريئة لتفكيك نظام الضمان الاجتماعى قد أعطت قوة إضافية إلى المنطق الذى أعزوه إلى ميوشى Miyoshi فى الولايات المتحدة اليوم يقال إن السياسة الوحيدة المسئولة عن اليسار الأكثر من أكاديمى سوف تشمل التغلب على النزعة القوية المعادية للحكومة لدى الناخبين الأمريكين ومحاولة إعطاء الولايات المتحدة شيئا مثل نظام الضمان الاجتماعى الذى يميز الدول الصناعية الكبرى الأخرى. ومرة أخرى فإن نظام الضمان الاجتماعى هو أيضا المجال الذى يمكن فيه للمصلحة الذاتية للمفكرين والمحترفين أن تتطابق - على الأقل مؤقتاً - مع مصالح أكثر أفراد المجتمع الأمريكى حرمانا من الامتيازات. وهو بذلك مجال لبرنامج تقدمى هام وقابل للتطبيق فى أن واحد.

إن فوائد الاعتراف بالتطابق بين العاملين فى مجال الثقافة وبين الدولة القومية يمكن أن تشمل - ولو من باب المفارقة - نزع صفة المحدودية عن اليسار الثقافى الأمريكى، أو تزيين نزعة دولية خاصة (وبالطبع كل النزعات الدولية خاصة) يكون اليسار الثقافى قد أهملها حتى الآن. تقول ميجان موريس Meaghan Morris عارضة خبرتها عن الحالة الأسترالية لقراءها الأجانب "إن ممارسى تفسير الشكوك لم ينتبه إليهم أحد وهم يغمغمون بلا جدوى عند الخطوط الخارجية لمعظم مجالات الخلاف، متحملين الاتهام بأنهم منغمسون فى سياسة تهميش الذات التى يمولها المجتمع".

وهذه هي النتيجة نفسها التي يتوصل إليها عالم أصول الجنس البشرى "بنيامين لى Benjamin Lee" حين يشكو من أن السياسة الثقافية الأمريكية لا فائدة منها ولا معنى لها فيما يسميه "المجتمعات المشبعة بالحكومة" - فى الصين على سبيل المثال - وهنا تطرح الفرضية نفسها بأن الحاجة إلى الارتباط بشكل بناء مع الحكومة قد يوفر أرضية مشتركة لنوع من النزعة الدولية المسلسلة، سلسلة من المشروعات الوطنية تتم المشاركة فيها على الأقل من خلال الوعى بالتطابق إن لم يكن بالتعاون الفعال لأية أهداف دولية.

هل يعنى هذا عمليا محاولة لإبدال النزعة المضادة للإمبريالية التي ربطت يوما ما بين العالمين الأول والثالث (بصراحة بنون النظر غالباً إلى أماكن أخرى خالية من العدالة) بتقارب جديد فى مرحلة ما بعد الحرب الباردة بين متقفى العالمين الأول والثانى خصوصاً وأن هؤلاء الآن واقعون بين فكر حكومة فاشيستي ، وتخريب تحدته السوق المفتوحة؟ مثل هذه النزعة الدولية سوف تكون أقل جدة لليمين الأمريكى منها اليسار الأمريكى ، وعبارة أدق سوف تجذب جيل اليسار الجديد - الذى تشكل فى الستينيات وفى الحرب الفيتنامية - نحو اليسار الأقدم والأرسخ ثقافيا الذى تشكل أثناء الحرب الباردة. وسوف يتطلب هذا المشروع - الذى تحركه بنسبة كبيرة - الحاجة إلى تحالف مؤقت للدفاع عن دولة الرعاية بين اليسار الثقافى وأفراد مثل ريتشارد رورتى R. Rorty الذين هم ليبراليون بمعنى غير معنى السوق الحرة سوف يتطلب المشروع بالضرورة بعض التنازلات أمام الرضاء الليبرالى عن امتياز طريقة الحياة الأمريكية.

حتى لو بدا من المرغوب فيه ضخ بعض القوة فى الأنواع الخاسرة من النقاش السياسى فإن مثل هذا التحالف لن يكون سهلاً. وسواء أكان ثمنه غالياً جداً أم لا ، فلا بد أن نتعلم شيئاً من المسائل التي يتحتم علينا بيعها بثمن بخس على وجه التحديد الاستثمارات فى العالم الثالث ، وما يرتبط بها من استثمارات فى مجال الثقافة. ومن الناحية السياسية كانت الثقافة تعنى توسيع نطاق ما هو مهم حقاً فى المجال السياسى. ولكن هذا التوسيع لا يشمل فقط اللغة العادية والأنشطة الاجتماعية اليومية التي يسخر منها رورتى - وله بعض التبرير - باعتبارها أيديولوجية برجوازية شائعة

مفسدة بشكل كبير ، بل إن هذا التوسيع يشمل أيضاً "الأفعال والأحداث الحقيقية" فيما وراء حدود الأمة. بعبارة أخرى يبدو أن الثقافة كانت من قبيل حصان طروادة الذى أمكن بواسطته تهريب التضامن مع الآخرين البعيدين والمسئولية تجاههم إلى أفكار أمريكا عن الحقيقة السياسية وثيقة الصلة بالموضوع ، وعن المجال العام ، وهى أفكار يود رورتي والآخرون أن يحصروها داخل الأمة وواجباتنا الوطنية حيالها .

إن هذا يلقي بعض الضوء على تحالف غريب آخر بين اليسار الثقافى وبين المناصرين فى الجنوب أو العالم الثالث الذى اختار أن يتحدث باسمهم غالباً (وفى ظل صراع تمثيلى واضح) ، وأنا أتمنى أن يساعدنا هذا على رؤية اليسار الثقافى ككتكوين دولى متميز يجنى بعض الفوائد مقابل مراوغته السياسية الواضحة. ولكن النقاش ليس نقاشاً مقنعاً فى صالح النزعة الثقافية للييسار الثقافى. وعلى مثل هذا النقاش أن يثبت قوته بقبول التحدى الهائل لاكتشاف كيف "يستغل" الطرق غير المباشرة للتضامن الدولى.

ولو كان ترتيب الأمور مع الليبراليين يعنى نقل مفردات العمل بعيداً عن "الثقافة" فى اتجاه المجتمع المدنى مع حصر تعريف "الجمهور" فى نطاق الدولة القومية ؛ إذن وفى مختلف الأحوال لن يكون أى من الإصدارات الدورية التى نناقشها هنا ذا صلة قوية بالموضوع. ومع ذلك ربما أمكننا أن نضع أيدينا على بعض الرغبة فى إعادة النظر فى علاقاتهم بالليبرالية ، وذلك من خلال اتجاهها الملحوظ - رغم أنه غير مستقر - من ناحية مفردات ومؤسسات "الجمهور" خاصة - وليس حصراً - على المستوى الدولى. ومع الابتعاد عن تقييم الاختلاف ، أو على الأقل الالتزام بعدم التوقف عند اكتشاف الاختلاف ، فإن هذا الاهتمام بأشكال الجماهيرية يعدل أيضاً الالتزامات المشتركة لهذه الإصدارات إزاء الثقافة بشكل أكثر استغراقاً أنه يرفض أن يحدد معنى الثقافة كمقابل للسوق. أى أنه يرفض أن يعلق ادعاء الثقافة الضمنى بأنها عامة، وهو الذى ساعدها على البقاء على مدى موروثات "الثقافة والمجتمع" ابتداءً من رالف والدو إيمرسون Ralph Waldo Emerson وماثيو أرنولد Matthew Arnold إلى مفكرى نيويورك على معارضة ضمنية لخصوصية السوق.

إن هذا يشير إلى تغير خطير في تعريف مفهوم المجال العام. بالنسبة لـجورجن هابرماس J. Habermas ، ليس الاقتصاد بآية حال جزءاً من المجال العام إذ إن نظريته المعيارية غير التجارية إلى المجال العام قد استوعبت كثيراً من المعالجات المعاصرة للمجتمع المدني ، والتي بالمثل تستبعد الاقتصاد ؛ رغبة في الحفاظ على نقاء مثاليات المجتمع المدني أو وظائفه المهمة. ورغم أن "الثقافة العامة" تحتفظ ببعض الولاء لهابرماس ، فإن مفهومها للمجتمع المدني يترك مجالاً لتكرار التفاوض مع الأفكار المختلفة للاقتصاد السياسى التى عالجها أبادوراى Appadurai ببراعة فى "الفراق والاختلافات" مجالاً لإعادة التفكير ليس فى الفوارق بين الثقافة والرأسمالية ، بل فى نقاط التقائهما. وعلى سبيل المثال يقول كريج كالهون Craig Calhoun إن "المساهمة المبكرة الحساسة للأسواق فى فكرة المجتمع المدني كانت إظهاراً لإمكانية التنظيم الذاتى. إن الأسواق وضعت أيدي مفكرين مثل آدم فيرجسون Adam Ferguson وأدم سميث Adam Smith على فكرة أن نشاط الناس العاديين يستطيع تنظيم نفسه بدون تدخل الحكومة". هل هذا مثال متسرع ينبغي تجنبه لنبحث عن التنظيم فقط خارج السوق أو ضده؟ أم - على العكس - هل يستمر فى البقاء كنموذج لكيف تستطيع الثقافات أو الجماهير امتلاك استقلال ذاتى ملموس أو حتى معاكس داخل السوق ، أو بواسطتها؟

فى عدد خريف ١٩٩٤ عن "المجال العام الأسود" بدا أن "الثقافة العامة" تتبنى الموقف الثانى المضاد لهابرماس Habermas .

"إن المجال العام الأسود هو قومية ما بعد السواد ، ويشمل مهاجرى الشتات (الدياسبورا) بين أتباعه الأوائل. وكما تظهر ساحات السوق الدولى باستمرار ، فإن الهجرة الدولية للسلع والعلامات التجارية والحكايات توجد الحياة السوداء على المستوى العالمى ، وفى كثير من السجلات. إن البضائع تنقل القومية والعلامات العنصرية ، ومع ذلك فإن قيمتها للدياسبورا السوداء تتمثل فى احتمال وجود مجال عام يتركز حول تداول وامتلاك الأشياء السوداء. إن المجال العام الأسود بهذه الصورة ليس دائماً عنصراً مقاومة يتحدى الحداثة ، ويجد راحته فى سياسة الهوية والاختلاف ، ولكى نفكر فى المجال العام الأسود لابد أن نكون مستعدين لإعادة

التفكير فى العلاقة بين الأسواق والحرية ، بين البضاعة والهوية ، بين الممتلكات والمتعة".

إن هذا يوفر لنا نقيضاً قويا للربط بين الرأسمالية والثقافة السوداء فى معالجة هورتنس سبيلرز Hortense Spillers الأخيرة للمثقفين السود فى "الحد رقم ٢" حيث تجرى محاولة مفيدة لتحرير المثقفين السود من مغبة "تجاههم النسبى" داخل اقتصاد إنتاج معرفى ما يزال رأسماليا بصورة رسمية - أيا كان محتواه - وكذلك تحريرهم من الحمل الثقيل لتمثيلهم الدوائر الانتخابية السوداء. "هذا الشلل الفكرى الناتج عن الإحساس بالذنب للنجاح النسبى ، والوهم العميق حول قدرة المرء على قيادة الجماهير (والمؤكد أنها ليست واحدة منهم) بعيدا عن مدينتهم الفاسدة ، هذا الشلل يعجز المثقف عن الحركة على الأرض التى يقف عليها الآن". إن الرغبة فى الانسحاق وراء "الواعظ الأسود" الذى تجده فى كورنيل وست Cornel West أو فى أى صورة أخرى من صور المثقف المتناسق هى علامة على الحنين الطاغى إلى الماضى. والحق تقول سبيلرز حين تشير إلى أنه من الممكن حماية الاستقلال النسبى للعمل الفكرى دون أى اضطراب إلى القول بأنه "عام" باقوى المعانى وأكثرها حنيناً إلى الماضى. ومع ذلك تستطيع سبيلرز أن تعيد المثقفين السود إلى الاحساس الواقعى بعملهم الملثم فقط بالعودة إلى لغة الحنين التى هى عماد المشاعر الإنسانية بوضع الثقافة والنقد فى مقابل "حضارة العمل". "إننا قد نقرب من التعبيرات المبتذلة حين نقول إن معاهد اليوم - إذ تحط من قدر الوظائف المهمة فى المجتمع - قد أصابت نفسها فى القدم، فبعدم الاستقرار الإدارى ، والانغماس فى أعمال جمع الأموال ، والانشغال بالصورة والاسم والعلاقات العامة أخلت معاهد اليوم بأقدس واجباتها - إن جاز التعبير - فى تغذية الحياة العقلية للحضارة التى عهد بها إليها".

بدلاً من وضع الثقافة فى مقابل التجارة الذى تشترك فيه نزعة سبيلرز الإنسانية مع هابرماس Habermas. فإن "الموضوع الاجتماعى" يتوافق مع منتقدى هابرماس مثل أوسكار نيغت Oscar Negt وألكسندر كلوج Alexander Cluge كما توضح لنا ميريام هانسن Miriam Hansen: "بينما يرى هابرماس ومنظرو المجتمع المدنى مثل تشارلز تيلور أن الوظيفة السياسية للمجال العام تتركز مبدئياً فى قدرته على تحدى

وتحديد وتغيير مسار سياسة النولة ، فإن نيجت وكلوج لا يؤكدان تلك الوظيفة ، ويمدان مفهوم السياسية إلى كل مواقع الإنتاج وإعادة الإنتاج في المجتمع". وإعادة الإنتاج هنا تشمل مجالات التجارة والاستهلاك كما أن الاهتمام بإعادة الإنتاج يستدعي الجدية في التعامل مع مواقع الإنتاج وإعادة الإنتاج كعوامل استهلاك. وفي بعض الأحيان لا يعنى هذا فقط التحليل الجاد للعمل الثقافي المنجز في التبادل الرأسمالي ، بل الكشف عن مميزاته.

وعلى غرار مناقشة حقوق الإنسان ، والعولة القائمة على المعلومات والاتصالات البعيدة. فإن النزعة الدولية بخصوص البيئة تأخذ طريقها الآن تدريجيا إلى الوعي العام. وكما يلاحظ روس Ross في "الجو العجيب" فإن الجمهور الذي يتردد على سمعه أن "حركة أجنحة الفراشة في بيرو يمكن أن تحدث إعصاراً في أيوا" قد أخذ يعتاد على الصورة العالمية "للاعتماد المشترك". وهذه نقطة نتوقف عندها. إن الحظر يكمن في أنه - في ظل التقدير العام والمتزايد للترابط المتبادل - سوف تنوب "بعض" الروابط عن "كل" الروابط. وقد أعلن بول إيرليك Paul Erlich ، وهو يتحدث في اجتماع يوم الأرض عام ١٩٩٠: " قد تخرج بقرة ريحا في إنдонيسيا ، ويموت أحفادك في مظاهرات تطالب بالطعام في الولايات المتحدة". ويعلق روس بأننا نجد مثالا أوضح في التأثير العالمي لما ينبعث من السيارات في أمريكا الشمالية: "إن النتيجة الطبيعية لقصة إيرليك هي أن ما يحدث في أمريكا الشمالية له تأثير أكبر بكثير على الناس والحياة الاجتماعية في إنдонيسيا وبيرو ، مما يحدث بالعكس". ولكن روس يقول إن حماية البيئة الذين يطلبون من سكان أمريكا الشمالية أن يتحملوا مسئولية هذه الأفعال يخلقون النوع الخاطئ من الوعي الشعبي العالمي. فمن بين "التكلفة الثقافية لتحويل الناس إلى مواطنين عالميين" هناك "الاتجاه القوي لإعطاء الأفراد إحساساً معنوياً عميقاً بالمسئولية عن المشاكل البيئية بالغة الخطورة ، والتي يجب أن يتحملها - في المقام الأول - المديرون المشتركين وحملة الأسهم".

إن هدف روس المحدد كما اتضح أخيراً في "نظرية حياة مجرمي شيكاغو" هو المناقشة البيئية "للنرة" التي يصفها بأنها "أداة سياسية يستعملها الأقوياء بمهارة كلما لاءمت أهدافهم".

فى التعاليم اليهودية / المسيحية يشار إلى الندرة وحب الفقر والتقشف باعتبارها من الفضائل. ولقد ساعدت هذه الموروثات بالتأكيد على تقوية نزوع دينى شديد لدى حماة البيئة باعتبارنا جميعاً مذبنيين بينيين فى عالم خرب.. وبينما يبور رأس المال دورته الأخيرة فى حفلات الصخب ، فإن الندرة - فيما يتصل بالبيئة - قد أصبحت موضوعاً جديداً من موضوعات التنظيم توجهه قوة الإحساس الدينى بالذنب على مستوى الضمير الفردى. والنتيجة هى تبرة المسئولية المشتركة من ناحية ، ومن ناحية أخرى الهروب بمبدأ المتعة الذى تحتاجه السياسة البيئية بكل قوة ؛ لكى تكون شعبية وحرّة.

ويتبقى رغم ذلك قدر من الشك بخصوص ما إذا كان من الممكن تجنب مستوى الضمير الفردى حتى (أو خصوصاً) فى البحث عن نزعة دولية جديدة، إن مذهب المتعة المتحررة هو فى الحقيقة أحد المفاتيح إلى الرغبات العميقة وغير القويمة للأمريكى العادى، الرغبات التى يمكن القول بأن اليسار الثقافى الأمريكى قد عرف نفسه بأن تمسك بها بقوة. وكما قال جيمس ليفنجستون James Livingston قد يحدث تيار اشتراكى جديد فى الولايات المتحدة فى "عصر الوفرة" فقط إذا تم توجيه اهتمام أكبر إلى الثورة الثقافية التى أخذت تتشكل بهدوء داخل الشركات والاستهلاك. ولكن حتى هذه الإمكانية الخادعة يجب ألا تعمى أبصارنا عما لا تقوم بتغييره على المستوى الدولى. إن هناك صعوبة مستمرة فى إيجاد شىء مشترك آخر ، ليس مجرد شىء مشترك أكثر عدلاً ، بل أكثر تعويضاً بين التقدمية المحلية ، وبين الندرة اليومية الساحقة والثقيلة فى العالم الواقع خارج حدودنا حيث لا مبرر للتنبؤ بأن ما أسماه وليم جيمس William James "النزعة الصناعية الكونية المسالمة" سوف تصل ذات يوم قريب. ويبقى أمامنا تحد تجاوز بؤز واندفاعات الثقافة المستقلة إلى بؤز واندفاعات البقاء الاقتصادى. وفى الوقت الراهن ، وربما فى المستقبل القريب ، فإن إثارة موضوعات الوفرة وما بعد الندرة كشعارات سياسية قد تظل نقطة تميز للتقنيين المثاليين فى مجال المعلومات الرقمية الذين يسعدون بربط أنواع الوفرة بعضها ببعض. وأيا كانت سلامة سيطرة مذهب المتعة على الضمير الشعبى المحلى ، فإنها تأخذ بالضرورة شكل "الشمال ضد الجنوب" (أو ربما الشمال الغربى ضد الجنوب والشرق) حيث تستمر "فترتنا" فى إحداث "تدريتهم" وتجاهلها.

ليس هذا تأكيداً على أن أية نزعة دولية جديدة لا بد أن تأخذ الشكل التنظيمي الشاعر بالذنب للتقشف الثوري ، وهو من مبادئ ربط الحزام ومقاومة الاستهلاك داخليا . وربما تكون هناك طريقة أخرى لعمل شيء مؤثر بخصوص التعاسة البالغة والمستمرة للعاملين الثاني والثالث . ولكن علينا أن ننتظر لنرى كيف تستطيع أية نزعة دولية لا تصبغ هجومها على "المبالغة فى التنمية" بصبغة أخلاقية أو حتى شبه دينية ، كيف تستطيع أن تكسب تأييد الولايات المتحدة القوي لإعادة التوزيع الجذرية للموارد العالمية التى طال تأجيلها أكثر من اللازم .

الفصل الثالث

المرتفعات الغربية

العيون الإمبريالية - العالمية - حقوق الإنسان

"إن الاقتصاد السياسى يوجد طاقة كونية عالمية تخترق كل الحدود والقيود، وتجعل من نفسها السياسة الوحيدة، والعالمية الوحيدة، والحد الوحيد، والقيد الوحيد"

كارل ماركس

"ليس بمقدور أى غريب مرفه أن يدرك أبعاد القمم الفريدة الغامضة مستعينا بجهاز زائف لقياس الزلازل"

حكيم مجهول

فى الفصل الأخير من كتابها "عيون إمبريالية" تقدم مارى لويز برات Mary Louise Pratt نقيضاً لما كانت تسميه "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه": المشهد الذى يراه المسافر الأوروبى حين ينظر إلى العالم غير الأوروبى من نقطة مراقبة متميزة على قمة جبل، أو - فيما بعد - من شرفة أحد الفنادق. إن برات تجد بعض المنظورات التى تفضلها، فيما كتبته امرأة أوروبية - مارى كنجزلى Mary Kingsly - وفيما كتبه رجل أفريقى أمريكى - ريتشارد رايت Richard Right - عن رحلاتهما. عند كل من كنجزلى ورايت تميل المشاهد المتعارضة إلى أن تحدث "بالليل حين يتلاشى الانفصال فى علاقات الرأى بالمشهد". زد على ذلك - كما تلاحظ برات - أن المكتشفات الإنث مثل كنجزلى "لا يقضين وقتاً طويلاً على قمم الجبال، ولاهن مؤهلات لذلك". إن كنجزلى تفضل المستنقعات التى تتفحصها لا من خلال رؤيتها من أعلى، أو حتى بالطواف حولها بل بالخوض خلالها فى قارب، أو بالغوص حتى العنق فى مائها وطينها.

إن الفرق بين مستكشف ذكر أبيض على قمة الجبل أو فى شرفة (حيث تكون الرؤية من "لا مكان") وبين المسافرة الأنثى أو السوداء بالليل أو فى مستنقع (حيث تكون الرؤية من "مكان ما") يمكن وصفه بأنه تعارض بين العالمى الزائف وبين الخصوصى الحقيقى. غير أن الانتقال المعتاد من الأول إلى الثانى يمكن وصفه كذلك - ربما بقليل من التحيز - كحكاية غير مقبولة عن التقدم الإدراكى. ولو وافقنا على ما تقترحه نانسى هارتسوك Nancy Hartsock بالكشف عن زيف "المشهد المرئى من القمة" وتبنينا بالتالى فكرة وصف العالم كما يرى من الهوامش، فإننا نفترض وجود معيار للهامشية يجعل ترك "الرؤية من القمة" وضعاً أفضل، حتى لو بدت فكرة التحسن مستبعدة بسبب عدم الاتساق المكاني بين "الهوامش" و"القمة". هذا التحسن المقتنع كمثال لما تصفه أماندا أندرسون Amanda Anderson بأنه "المعيارية المستورة" يتخفى فى كل تفسير يقال إنه قادم من الهوامش، وفى كل قول يأمرنا بأن نتكلم عنها (أو نحدد مسافتنا منها). ومن أقوال شيفيك دارشوار Vivek Dhareshwar أن النقد اليوم يجب أن "يفحص موقعه ومكان إنتاجه". إذا عرفنا درجة قبول هذا التوجيه - ودعك من تنفيذه - فإننا نفترض أن "الرؤية من القمة" يمكن إعادة تصنيفها يوماً كشيء من بقايا الماضى، أو كضحية لصورة فعلية أو محتملة من صور التقدم.

بهذه الإشارة الواضحة إلى أن إنكار العالمية هو جزء من أقوال معاصرة عن التقدم، وهى نفسها أقوال تعتبر مثلاً على العالمية، فإننى لا أحاول - من خلال المراوغة المنطقية - أن أدافع عن العالمية. أنا فقط أقترح أن الدفاع عن العالمية مثل الهجوم عليها، هو مهمة لا غناء فيها لأنك لا تستطيع اليوم أن تجد فى بلدنا أحداً يرى واحداً من الرأيين. وقد كتبت مؤخراً الموزخة المحافظة جيرترود هيملفارب Gertrude Himmelfarb : "حينما ظهرت إلى الوجود مصطلحات مثل التعددية الثقافية، وما بعد الحداثة، فإنها لم تواجه تاريخاً يميل إلى الاستبدادية والعالمية، بل كان التاريخ وقتها قد اكتسب النسبية والتعددية، ونحن الآن لم نعد نرى دعاة العالمية المزعومين جالسين وراء الاستحكامات القديمة نفسها. ولكن إذا لم يتمسك أحد بالفعل بتلك الصورة من صور الاستبداد الفكرى التى يقف الكثير منا ضدها؛ إذن فما معنى أن نرى أنفسنا معارضين للعالمية؟

يبدو هذا سؤالاً ملحا حقا إذا اعترفنا بأننا - نحن أيضاً - واقعون لا محالة في شراك لحظة أو درجة أو صورة من النقاش العقلاني المعيارى. ما الذى يجدُ لو أن هذه العالمية بعبارة لوتشى إيريجاراي Luce Irigaray ليست عالمية واحدة؟

إذا كان الوقت لم يحن بعد لأن نقول إننا جميعا معارضون للعالمية الآن، فإن الوقت قد حان فعلا للتخلي عن الافتراض المريح بأن هذه أو تلك - العالمية ونقيضها - تناضل ضد مجموعة من الأعداء المتخندقين دعاة المبادئ الملترزمين تماماً وبالضرورة بالرأى المعاكس، بعبارة أخرى بأن أياً منهما تعمل ما لا بد من عمله على وجه السرعة. إننى أرى أن الذى ينبغي عمله لمصلحة نقيض العالمية الذى نشترك فيه - برات وأنا - هو أن نهز المصطلحات الفضافاضة مثل "النزعة الكونية" و"النزعة الدولية" لنخلصها من العالمية العقلانية التى وقعت فى حبالها منذ كانت Kant، وبذلك تقوم بالعمل المهم لتحديد وتقوية ومراجعة ونشر السياسة الكونية أو الدولية التى ستكون أكثر تحديدا لذاتها وأكثر فعالية من كل ما رأيناه حتى الآن، إن المفارقة البسيطة فى مفهوم "التقدم نحو معاداة التقدم" يشير إلى أن مثل هذه السياسة لن تهرب هروباً تاماً من النزعات العالمية التى جرت العادة فى كثير من الأحيان على ربطها بها أو دمجها فيها. والفرضية التى أطرحها هنا هى أنها يمكن أن تتفاوض باسم نفسها من أجل الانضمام إلى العالمية بشروط أكثر تميزاً، أى أكثر اتساعاً وأكثر وعياً بالذات.

إن "عيون إمبريالية" تحسن بدء هذا العمل التفاوضى أولاً بإدراك مشاركتها الحتمية فى أشكال عديدة من العالمية. ونحن نلمح - على الفور - شجاعة برات الذهنية غير العادية فى رفضها تبني صورة "الرؤية من لا مكان"، أى رفض انتقاد المسافر الأوروبى الذكر (الذى تقتضى آراء كثيرة أنه مخطئ فى كل شيء) بدون تقديم أمثلة مقابلة توضح كيف يمكن تقديم وصف سليم - أو على الأقل وصف أفضل - للأرض الغريبة. كما أنها تشرح لماذا كان من الممكن تقديم وصف أفضل. وكل من كيف ولماذا هى بالطبع مناشدة لمناقشة معيارية عامة سبق أن تعلم النقاد الحريصون أن يتجنبوا نقاطها الضمنية مهما كانت عموميتها متضمنة فى مقالاتهم النقدية.

كقريئة توضيحية لمستنقع كنجزلى الأسود تقابل برات بين الرؤية من قمة جبل أو شرفة فندق، وبين مصدرين أو مبدئين بديلين لشخصية المسافر. الأول هو ازدواجية الوصف متمثلة فى الأفريقى/الأمريكى ريتشارد رايت، والفرنسى/الجزائرى ألبير كامى Albert Camus . تقول برات: "إن كون المرء ذا هوية مزبوجة مثل كامى أو رايت يفتح الطريق إلى أن يكون غربياً سهل الحركة دون الوقوع فى الأخطاء العادية لوجهة نظر الذكر الأبيض".

حين نقول هذا، فإننا نتهياً لسماع الاعتراض بأن كل إنسان تقريباً يستطيع تجنب هذه الأخطاء، الأمريكى على الأقل يستطيع ذلك، ولأن الهوية المزبوجة فى الولايات المتحدة هى الاستثناء لا القاعدة، فإن الخطورة تكمن فى إبدال المسافر الأوروبى الذكر - كنموذج عالمى للطريقة الخاطئة فى النظر إلى سائر العالم - بالمسافر الأمريكى (ربما من أى من النوعين) كنموذج عالمى مقابل للطريقة الصائبة. إن اللجوء إلى هذه العالمية الأمريكية الجديدة سوف تكون له عواقب سياسية. فى مقال نشر عام (١٩٩٤) قال يوسى شين Yossi Shain مستشهداً بكتاب لويس جيرسون Louis Gerson عام (١٩٦٤) عن "الأوصاف المزبوجة" فى السياسة والدبلوماسية الأمريكيتين قال إن "الانفتاح الفعلى والمنظور للحكومة الأمريكية لتأثير المسائل العرقية" يعتبر علامة على إمكان إقناعها بواسطة "مجموعات الدياسبورا بتشجيع مبدأ الديمقراطية السياسية وحقوق الإنسان حول العالم". ولكن حينما "تتجاوز الرغبة فى تقدير التنوع الذى يشكل الولايات المتحدة حينما تتجاوز حدودها، وترفع من شأن التعددية الثقافية الأمريكية باعتبارها متماثلة شكلاً مع العالم" كما يقول جورج يوديتشى George Yudice فى مقال عنوانه "نحن لسنا العالم"، فإن النتيجة الأقرب هى صورة جديدة وخطيرة من القومية الأمريكية. والمثال القوى الذى يقدمه يوديتشى هو تعبئة ١٩٩١ ضد العراق: "إن جيش الولايات المتحدة ذلك المدافع العالمى - أو بعبارة أدق المرتزق العالمى - عن التجارة الحرة لمصلحة رأس المال العالمى قد صُوِّر على أنه رمز للتعددية الثقافية من خلال المشاهد التليفزيونية التى رُوِّجت لحرب الخليج فى أسواق العالم".

والمبدأ الثانى الذى تواجه به برات "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه" هو - ربما لمزيد من الدهشة - ما يسميه يوديتشى "مصالح رأس المال العالمى".

تقول برات: "إن هناك سيدة إمبريالية - ولكنها معارضة للاستعمار (كنجزلى) - قد استغلت شهرتها ككاتبة ومستكشفة لمحاولة تأييد وجهة نظر السوق الحرة فى أن التوسعية والعلاقات الحدودية يستحسن أن تبقى فى أيدي التجار. إن الإدارات الاستعمارية، والعمليات التبشيرية، والشركات الكبرى كانت كلها قاهرة ومدمرة وغير عملية". بعبارة أخرى من وراء مشروع كنجزلى لاستعادة "البراءة الأوروبية"، ومن وراء "طريقتها الخاصة فى أن تكون أوروبية وهى فى أفريقيا" كان هناك التزام نحو "احتمال التوسع الاقتصادى دون سيطرة أو استغلال".

وتلفت برات الانتباه إلى حقيقة أن اقتراح كنجزلى الذى "يبدو أنه مصمم خصيصاً للاستجابة لآلام الأوروبي الذى هبط فى مستنقع بعد وقوعه من قمة الجبل. هذا الاقتراح يشكل مفهوماً الخاص للتفوق"، حتى ولو حاول أيضاً "التفرقة بين التفوق والسيطرة". وفى إصرارها على أن "علاقة التفوق الضمنى بين الرأى والرئى ليست هى النوع الوحيد للتفوق، وأن التفوق بشكل أو بآخر هو جزء أساسى من النظرة الفاحصة، فإن برات ترفض بشجاعة النقاء المجرى - ولكنه خادع - للوقوف خارج السلطة، أو خارج الرغبة فى السلطة. وإنها لمسافة قصيرة تلك التى تقع بين هذا الرفض النموذجى، وبين الانتهاء إلى أن تقييم برات لمستنقع كنجزلى لا ينفصل عن المصدر البديل للقوة المتفوقة غير المسيطرة التى ظنت كنجزلى أنها قد عثرت عليها فى عمليات السوق. بعبارة أخرى ليس من الصعب استنتاج أن علاقة كنجزلى الحسية بالمستنقعات ليست تعبيراً بسيطاً عن جنسها، ومتعارضاً مع مناصرتها لإمبريالية التجارة الحرة، ولكنه متماش مع جنسها ومع التجارة الحرة فى آن واحد. إن المستنقع رمز للذاتية الأنثوية، وفى الوقت نفسه رمز للتسطيح أو التميع الذى يغرى به السوق. وفى الحقيقة يمكن اعتباره عرضاً طوبوغرافياً للعملية التى تتم بها إذابة كل الجوامد إذا استشهدنا - بتصرف - بالمانيفستو الشيوعى ("والإذابة" واحد من رموز برات المفضلة). فى المستنقع يكون الخط الفاصل بين الجامد والسائل قريباً وغير منظور فى الوقت نفسه. وبمعارضة التسلسل الهرمى السلطوى، وبإلتهام المتأرجح إلى علاقة غامضة لا تتميز بالثبات بل بعدم الحسم تعثر الرأسمالية فى المستنقع على صورة أفضل لها، مما تعثر عليه فوق قمة الجبل. وكما تفعل كنجزلى نفسها، فإنها تدعو إلى نوع من التفوق يتجنب النموذج المرنى الكره للسيطرة من أعلى.

ويعطينا سلاوى زيزيك Slavoj Zizek القدر نفسه من الدهشة حين يؤيد هذا التطابق بين السوق والمستنقع بقوله إن ثنائية السيد/العبد عند هيجل Hegel - واحد فوق والآخر تحت - لا تعبر بدقة عن المجتمع الرأسمالى. ويقول إن قواعد السوق تعنى تقديس البضائع، وتقديس البضائع لا يتماشى مع تقديس العلاقات الإنسانية. وطبقا لما يقوله زيزيك فإنه " فى المجتمعات التى يعلو فيها تقديس البضائع يتدنى فيها تماما احترام العلاقات بين الرجال، بينما فى المجتمعات التى يعلو فيها تقديس العلاقات بين الرجال، أى فى المجتمعات ما قبل الرأسمالية لم يظهر بعد تقديس البضائع". إذن فالتحول إلى الرأسمالية كان معناه نهاية ذلك النوع من السيطرة المباشرة الصريحة لفرد على آخر، وهو ما تجسده برات فى عبارتها المجازية: "المشهد الرئيسى فى كل ما أبحثه". "إن موضع التقديس قد تحول ... من العلاقات الذاتية المتبادلة إلى علاقات بين الأشياء، ولم تعد العلاقات الاجتماعية الحساسة - علاقات الإنتاج - واضحة فى شكل العلاقات الشخصية المتبادلة، علاقة السيطرة والعبودية (أو السيد وعبده، وهكذا). وكما قال ماركس فإنها تخفى نفسها وراء أشكال العلاقات الاجتماعية بين الأشياء، بين منتجات العمال".

وحسبما يشير زيزيك: إذا كانت السوق تضع نهاية للسيطرة الهيجلية، فسوف يتضح أن عبارة السيد/العبد هى نفسها مثال لنوع من التعميم الهيجلى أو "السيئ" دأب معارضو هيجل ومعارضو العالمية على الاستفادة منه. وبهذا المعنى فإن العبارة المجازية لبرات عن المستنقع النسائى وقمة الجبل الرجالية هى عبارة تنطوى على تدمير ذاتى، لأن التعارض بين التشبيهيّين البصريين يمحى بسبب غموض مدلولات المستنقع، وهو الغموض الذى يصاحب تعميم علاقات السوق. كذلك فإن التشابه بين الأمرين لأبد من تطبيقه على الحاضر، فإذا كان التفوق بالنسبة للسيطرة هو كالمسوق الحرة بالنسبة للحكم الاستعماري، إذن فإن تفضيل برات لكنجزلى يضعها فى صف الهيمنة الإمبريالية الجديدة لأمريكا فى الفترة من نهاية الاستعمار وبداة الاستقلال الرسمى، والتى تعتبر بالمثل نموذجا للتفوق بدون سيطرة. ويبدو حينئذ أن حجتها لا تعتمد فقط على المجانسة الرقيقة والحتمية للنساء والسود، بل كذلك على الأثر غير المرئى لثنتين من القضايا الكلية الخفية فى أمريكا الشمالية فى أواخر القرن العشرين، الجنسيات المزوجة والسوق، وهى تبنى عليهما صورة مميزة لأمريكا الشمالية عن "التقدم".

ما أريد توضيحه هنا ليس أن العالمية المعارضة للإمبريالية مثل العالمية الإمبريالية التي تناقضها، من المحتم اختزالها لتطابق مصالح موقع نشأتها المحلية لأننا إذا جعلنا الأمة هي المجال الحتمي للنزعة الدولية بهذه الطريقة، فإن هذا سيعنى مجرد الحركة - كما يحذر إرنستو لاكلاو Ernesto laclau وشانتال مرف Chantal Mouffe - "من المعنى الجوهرى للمجموع إلى المعنى الجوهرى للعناصر". أنا فقط أقترح أنه إذا كان انتقاد العالمية مقصورا على نوع أو آخر منها، وإذا كانت المسائل الكلية (كما قالت ديانافس Diana Fuss عن القضايا الجوهرية) التي نتقبل قراراتها دون تأمل؛ لأن انتقادات العالمية تصرف نظرتنا عن ذلك، إذن فنحن فى حاجة إلى أن نحول انتباهنا الدقيق عن مناقشة العالمية ومناقضاتها، ونركز بدلا من ذلك على القضايا الكلية التي كانت تخفيها بدون شك ليس لكى ننتهى منها، بل لكى نناقش معايير التمييز بينها.

لكى نتناول المثال السابق من الواضح أننا نحتاج إلى أن نلقى نظرة أخرى على عالمية السوق، العالمية التي توشك أن تمر دون أن نلاحظها لأنها لا تعتبر مثلاً أعلى مرغوباً فيه رغم أن ذلك لا يقلل من عالميتها المؤثرة. وحتى معارضة العالمية المتحمسون يجدون من الصعب الاستغناء عن فكرة ما عن سوق رأسمالية عالمية حقيقية كلما أرادوا أن يبرروا التباينات الفعلية التي تخفيها العالليات المزيفة. ومع ذلك فإن ما يذكره زيزيك عن أن الرأسمالية تزرع صورة هيجل العامة عن المسيطر (يكسر الطاء) والمسيطر عليه يمكن تفنيده على أساس أنه سواء كانت مثل هذه المنافسات الزوجية غائبة عن علاقات الإنتاج الرأسمالية أم لا، فهي بالتأكيد ليست غائبة عن علاقات النوع والعنصر والإمبريالية الجديدة. إن شعارات مثل "السياسات الصغيرة" والشخصى هو السياسى" أيا كانت ملامح النقص فيها قد أوضحت ذلك تماما. ومن بين الكثير الذى ديج ضد التركيز على أوروبا، وضد هيجل، فإن جدلية هيجل عن السيد/ العبد تظل شكلا أساسيا لعلاقات العالم الأول/ العالم الثالث، مثل تلك التي تناقشها برات. وأثناء إدانة التعارض بين العالمية والإقليمية (الوطنية) . يقول ناوكى ساكاي naoki Sakae : "إن العلاقة بين الغرب وغير الغرب يبدو أنها تسير حسب النهج القديم والمعتاد للسيد والعبد".

إذا كان الأمر كذلك، فإننا حينئذ نخطئ إذا عاملنا "السوق"، أو الرأسمالية العالمية كقضية كلية مؤثرة. وقد ساهم افتراض أن الرأسمالية هي حقا عالمية بمعنى السيطرة على كل ملامح الحياة الاجتماعية ساهم أكثر من أى شيء آخر فى إعادة خلق قضية العالمية فى زماننا. على سبيل المثال يقول نيكولاس جارنام Nicholas Garnham : "إذا سلمنا بأن النظام الاقتصادى ذو أبعاد عالمية حقا، وفى الوقت نفسه يضع الخطوط لقدر كبير من العمل الاجتماعى، فإن المشروع التنويرى للديمقراطية يتطلب منا أن نجري الرهان الباسكالى (Pascalian) على العقلانية العالمية لأنه بدون ذلك لن يمكن تحقيق المشروع التحريرى للتنوير، وسوف نظل - بدرجة كبيرة - خاضعين لنظام خارج عن سيطرتنا". بالنسبة لجارنام، فإن الرأسمالية الدولية حقيقة عالمية ، ولذلك فهى تتطلب عالمية أخلاقية وإداركية. أما إيتين باليبار Etienne Balibar فيبدأ من النقطة نفسها - بما يسميه "العالمية الحقيقية" للترابط العالمى الجديد - ويقدم فارقاً دقيقاً بين العالمية "الزائفة" والعالمية "المثالية" كما يتناول موضوع تصور عالمية لا تستغنى عن السيطرة. وهو يقول إن تكوين الأمة "ليس مرتبطاً بالمعنى المجرى للسوق الرأسمالية، بل بشكلها الواقعى، شكل "اقتصاد عالمى" يجرى تنظيم مستويات السلطة فيه دائماً إلى "أطراف"... تستقر بينها علاقات تبادل وسيطرة غير متساوية". وعلى أية حال يبقى سؤال عما إذا كان هذا نظاماً واحداً له أوجه مختلفة يظهرها للقلب وللأطراف (أى تقديس البضائع عند القلب، والسيطرة الشخصية عند الأطراف) أم أنه ربما مجرد مظهر لنظام واحد. ماذا عن أولئك الذين شملهم رأس المال العالمى ثم تركهم، أو أولئك الذين لم يهتم باستغلالهم إلا فى أضيق الحدود؟ هل نحن متأكدون من أننا جميعاً كما نقول شركة الهاتف على الخط أى مترابطون ؟

من قبيل المفارقات أن مشروع إنقاذ النزعة الكونية قد ينال دفعة تشجيع من فكرة أننا أقل ترابطاً مما كنا نظن. وطبقاً لما يقول نيل لازاروس Neil Lazarus وآخرون حين يدين أنصار الكونية عند "القلب" النزعة القومية عند "الأطراف"، فإن فعلهم هذا ينم عن مساييرة طائشة لمصالح رأس المال العالمى، وذلك لأنه "كلما زاد تمكن الرأسمالية من تدعيم نفسها كنظام عالمى عبر الخمسين عاما الماضية كان ذلك يؤدى إلى أن تبدو النزعات القومية المتمردة - فى عيون برجوازية العاصمة -

كحواجز متضخمة للتوسع والتراكم. هذا التوازن بين النزعة الكونية والرأسمالية العالمية هو ما تفسره "عين إمبريالية". فعند ماري كنجزلى - كما تقول برات - أن تدعيم "التوسع والتراكم" لا يكون مؤيدا للمشاهدة الكونية بل معارضا لها - أى لا يؤيد الارتفاعات المكشوفة عند القمم، بل الرؤية الضبابية الظلامية عند المستنقع. ويتفهم الخلفية المنطقية، فإن هذا يعنى أن التفوق المنظورى الذى تربطه برات بالحركية الكونية قد لا يتماشى مع السوق بأى شكل بسيط أو مباشر، أو مع العالمية الجغرافية للمسافر الكونى، بل مع نوع من السيطرة الشخصية ليس ضروريا أو مميزا للعصر الحديث. إذا تتبعنا هذا الرأى، فيمكننا أن نستنتج أن منظور كنجزلى عن السوق الحرة لن ينتج عنه بالضرورة موقف ضد مطالب العالم الثالث بالاستغلال الوطنى، بل قد يؤازر مثل هذه المطالب اعتماداً على تعاون الصفوة المعنية. وقد يستنتج المرء أنه فى موقف معين حتى النزعة الكونية من النوع الرمضى قد لا تعمل لمصلحة رأس المال العالمى، بل ضدها.

إن نوع الفاصل الذى أفكر فيه، ونوع الفوارق التى يحدثها داخل - وضد - العالمية غير المدروسة نجد توضيحاً له فى مقالة لازاروس الرائعة حول ما كتبه فرانز فانون Franz Fanon عن الثورة الجزائرية. يقول لازاروس : "فى رأى فانون، أنه من المستحيل تفسير ما حدث من تسريع جماعى وحرمان من الحقوق بالنسبة للجيش والشعب فى السنوات التالية لنيل الاستقلال فى الجزائر سنة ١٩٦٢ ... مثل هذا التطور لا يستقيم مع الصورة التى يرسمها فانون لشعب كان يزداد تنظيماً وتوحداً واقترباً من معرفة ذاته كلما ازداد صراعه ضد قوات الاستعمار الفرنسى ...". يبدو فى الواقع أن طبقة الفلاحين الجزائريين لم يقتربوا على الإطلاق من أفكار جبهة التحرير الوطنى حتى وهى تحارب تحت قيادتها".

يقول لازاروس أيضا إن فانون أخطأ حين خلط بين الهيمنة والسيطرة، ففى "الجلد الأسود"، و"الأقنعة البيضاء" - إن لم يكن فى "بؤساء الأرض" - يبدو فانون مقتنعاً "بالتحول الحاسم الذى أحدثه الاستعمار". وفى الواقع - على أية حال أن : "الصيغ الثقافية الثائورية الموروثة (اللغة، الرقص، الموسيقى، الحكايات التاريخية) استطاعت أن تحتفظ - فى أن واحد - بتقليديتها واستقلالها عن معظم أشكال ثقافة الصفوة

(الاستعمارية والوطنية) بالنسبة لغالبية المستعمرين - بفتح الميم الثانية - خصوصاً أولئك المنتمين إلى الطبقات المهمشة (ومعظمها من الفلاحين) التي تحيا بعيداً نوعاً ما عن المراكز الإدارية والمدنية للقوة الاستعمارية كانت تجربتهم مع الاستعمار مركزة مبدئياً في معاني الهيمنة، أى فيما يتصل بالابتزاز المادى والبدنى والاقتصادى، القهر، والضرائب، والتجديد، والعمل الإجبارى، والطرْد، ونزع الملكية .. الخ). ولم تكن هناك إلا محاولات ضئيلة نسبياً من المؤسسة الاستعمارية للسيطرة على هذه الطبقات الهامشية، أى لنيل تأييدها الفكرى والمعنوى والثقافى والعقلى للاستعمار.

إن نوع هوية ما بعد الاستعمار التى تم تشكيلها فى الصراع (الهيكلية) بين المستعمر (يكسر الميم الثانية) والمستعمرين - وهى هوية تبقى معتمدة على المستعمر الأوروبى ومقاومة له فى أن واحد - قد جرى تعميمها بشكل زائف، ومعها الاستعداد والقدرة على إعاقة النزعة الدولية التى هى حليفها العالمى. وطبقاً لأقوال لازاروس رغم أنه لا يصل إلى هذه النتيجة بوضوح، فإن مثل هذه الهوية لن تنشأ فى الحقيقة إلا عند الأقلية من أهل المدن الذين قادوا الصراع. ويمهد هذا الطريق إلى فرضية مخططة قامت عليها دلائل كثيرة فى أماكن متباعدة من العالم مثل الصين وأوروبا الشرقية، بمعنى أن الأصولية القومية الجديدة هى ظاهرة متصلة بصفوة أهل المدن، ويتم التعبير عنها بين أولئك المتصلين اتصالاً مباشراً مع "الغرب"، وأنه بسبب عدم استقرار وعدم اكتمال التطور الرأسمالى توجد هنا فى أماكن أخرى سلسلة من النزعات الكونية الشعبية المنحازة من النوع الذى يجده أميثاف جوش Amitau Ghosh بين العمال المصريين المذكورين فى "فى الأرض العتيقة". إذا كان الأمر كذلك، وإذا كنا سننتجع - بناء على هذا - وننفذ أيدينا من مبدأ "الكلية" الذى يشترك فيه عدد من الأمثلة الهيكلية/الفرويدية (Hegelian - freudian) للآخرية فى مرحلة ما بعد الاستعمار، فقد نكتشف أن أكبر عقبة تعترض تنشيط النزعة الدولية ليست هى النزعة القومية غير الناضجة للأغلبية المتمسكة بوطنها فى العالم الثالث (أو الأول)، بل هى النزعة القومية النشيطة المحنكة عند صفوة المثقفين من أمثالنا.

هذا الاستنتاج الذى نخرج به من فكرة أن العالم ليس مترابطاً تماماً يستهدف واحدة من العقبات الأشد، والأوسع نطاقاً أمام النزعة الدولية، افتراض أن علم النفس

جميعه يتصل بالقومية، وأن الشعور كله شعور قومي. عند برات - على سبيل المثال - ترتبط الحركية الكونية - المحصورة في لوحة "المشهد الرئيسي في كل ما أبحثه" - برفض الملاحح الحسية. وفي تفسير برات لكتابات ألبير كامى عن الجزائر (وهو مثل آخر من أمثلتها المضادة) تنتهى قصة "المرأة الخاطئة" بمشهد ليلى حين تمر المرأة (الفرنسية) - وهى وحيدة فى قلب الليل - بلحظة انصهار حسى مع "مملكة الصحراء" التى لا يمكن أن تكون مملكتها". وفى فقرة ريتشارد رايت عن أفريقيا يتسبب الظلام فى "لحظة حسية مكثفة". كأنما لا تأتى هذه اللحظة الحسية إلا عند إغماض العيون، إن البصر يعنى الامتلاك، والامتلاك يعنى القوة. ويبدو أن القياس المنطقى يقول إن ما يتصل بالحس لا يتوافق مع القوة.

مرة أخرى تبدو الصورة المنقحة لهذا المنطق معتادة كلما تحدثنا عن الحركية الدولية، وهذا هو ما اقترحه ريتشارد رورتى Richard Rorty فى مقاله الشهيرة فى "نيويورك تايمز" حيث اتهم الاكاديميين الأمريكان من أنصار التعدد الثقافى بازراء "عاطفة الكبراء الوطنى"، وهذا أيضا ما يتضح فى وصف بنديكت أندرسون Benedict Anderson للامة بأنها "الزمانة الأفقية العميقة". إن مدعى الحساس للنزعة الدولية الذى ينظر بتعال من مرتفع بعيد لابد أن يعيش بدون تجربة لحظات الانتشاء العاطفى لأن الإحساس العميق أو الحقيقى إحساس أفقى - أى قومى - حين تصبح الامة هى الدين، وتصير أول قيمة شرعية عالمية فى الحياة السياسية فى زماننا كما يقول أندرسون؛ لأن الناس على استعداد للموت فى سبيلها. ثم يسأل سؤالاً محدداً: "من ذلك المستعد للموت فى سبيل الكوميكون أو المجموعة الاقتصادية الأوروبية ؟ بهذه الطريقة، وربما بقدر من احتقار الذات يتخلص أندرسون من "فرقة إبراهيم لينكون"، ومن "قوانين العفو الدولى"، ومن "أطباء بلا حدود" تاركا نصير النزعة الدولية أو الكونية ليصبح مواطناً ثانوياً أو غير إنسانى، وغير مستعد للموت فى سبيل أى شىء، أى ليصبح كالزبد الطافى بدون أية قاعدة مادية أو ارتباط عاطفى يربطه بالآخرين، باختصار ليصبح بلا كيان.

إذا كانت الثقافة هى مجال الإحساس؛ إذن فأندرسون يرى أنه لا ثقافة فى النزعة الكونية، بل غياب للإحساس. ولكن هذا - كما قلت فى الفصل الأول - ليس نتيجة

لأفكار أندرسون، فالإحساسات تنشأ داخل وحدة إدارية محددة على مستوى وطني، ولكن الحدود نفسها ليست هي التي تقوم بالعمل المؤثر، فالإحساسات نفسها يتم إنتاجها - وإن لم يكن إلى الدرجة نفسها - بواسطة أنواع من الروابط يزداد تواجدها الآن على المستوى الدولي. ولو أن الناس يستطيعون أن يكونوا عاطفيين بالدرجة نفسها التي هم عليها - كما يقول أندرسون - مع مواطنيهم الذين لا يلتقون بهم قط! إذن لماذا لا يكونون كذلك مع أولئك الذين ليسوا مواطنيهم، أى مع أناس يربطهم بهم نوع آخر من الزمالة؟ وإذا كان هناك ما يسمى "عاطفة الكبرياء الوطني"، فلماذا لا تكون هناك عواطف كبرياء دولي - قائمة على زمالة أفقية - من خلال المساواة الأساسية بين الأمم؟ لماذا تضطر مارتا نوسباوم Martha Nussbaum إلى التأكيد بقوة على أن "حياة نصير النزعة الكونية ... ليس من الضروري أن تكون مملّة، ولا مسطحة، ولا خالية من الحب؟"

إحدى الإجابات على هذه الأسئلة تلوح لنا من وصف أيتين باليبار للنزعة الكونية التي صدرها "الفلاسفة" في عصر الثورة الفرنسية. إننا نكاد نسمع صدى بعيداً لفكاهة فرويد Freud عن المرأة التي تعاني المخاض، وتصرخ أولاً بالفرنسية، ثم بالألمانية، ولكنها لا تطلب مساعدة طبيبها إلا باللهجة البيدية Yiddish (لهجة ألمانية تكثر فيها الكلمات العبرية والسلافية) نكاد نسمع هذه الحكاية حين يطابق باليبار النزعة الكونية بلغة مكتسبة غير قومية لغة تستبعد المشاعر العميقة الحقيقية :

"إن النزعة الكونية كما ظهرت في القرن الثامن عشر في "دولة الأدب" ليست أكثر من شكل بعيد للإنسانية والعالمية. ويغض النظر عن إعلان التغلب على المنافسة القومية، فإن مظهرها الأيديولوجي هو ما تتأكد حقيقته فيما يُفعل باسمها لا فيما يقال، وما يقال الآن هو من ناحية فرض اللغة الفرنسية "كلغة عالمية" على فلسفة ولغة كل الشعوب، ومن ناحية أخرى إحداث الشقاق بين الطبقات الدنيا - الجماهير - وبين الطبقة المثقفة في كل الأمم، وكلتا العمليتين ترتبط إحداها بالأخرى. إن هناك إبعاداً مزدوجاً للمثقفين وللناس، الأولون لا يشعرون بشيء مما يقولونه في لغة أجنبية (ومفاهيمهم خاوية)، والآخرين ليست عندهم معرفة عقلانية لما يشعرون به (بديهيهم عمياء)، وبذلك يصبحون أغراباً أمام أفكارهم ذاتها".

إن الإحساس - فيما يبدو - هو إشارة مشفرة إلى الدوائر الانتخابية، فغياب الإحساس عند نصير النزعة الكونية يعنى أن الجماهير ليست فى الصورة، أى ليست قادمة وراءه. ولكن كيف نتأكد من أنها ليست وراءه، أو حتى تقود المسيرة؟ فى الحقيقة، ليس من المؤكد أن مخطط باليبار يستبعد مثل هذا الاحتمال. وعلى غرار "عيون إمبريالية" لبرات ، وغيرها من الأمثلة الحديثة المعارضة للنزعة الكونية والموجهة إلى الهيمنة العالمية للولايات المتحدة، فإن إشارته إلى النقد الذاتى القومى (فى مواجهة عصر الهيمنة الثقافية الفرنسية فى أوروبا) تهيئ قوة مريحة ولكنها مبالغ فيها للشر الكامن فى القوة الإمبريالية. إنه يقترح أن النزعة الكونية إن هى إلا حيلة تتمكن بها القوة الإمبريالية من الهيمنة على منافسيها القوميين بتقسيمهم داخليا، أى أن إبعاد المثقفين عن الإحساس وعن الناس (وكلا الإبعادين أمر واحد بالفعل) ينتج بصورة ثابتة وإن لم تكن قطعية عن إتمام اللغة الفرنسية. وبدون غرابة هذه اللغة لما حدث انقسام بين المثقفين والشعب كما هو الحال فى فرنسا نفسها (كما يشير المفهوم من السياق ضمنا). حينئذ - فيما يبدو - يستطيع الناس أن يفكروا، ويستطيع المثقفون أن يحسوا، وبدون التدخل المفرق والشاذ لقومية المستعمر (يكسر الميم) لكانت الأمة المستعمرة (بفتح الميم) كالشخص الكامل، وقادرة على الجمع بين الإحساس والتفكير.

ويدمج نفسه كفرنسى مع المصدر الغريب للنزعة الكونية يبدو باليبار راغباً فى أن يقترح أنه إذا أمكن محو هذه الغربة، فسوف يسود التوافق الوطنى من جديد متجاوزا الانقسام الطبقي الداخلى الذى لن يكون شيئا هاما فى النهاية. بعبارة أخرى فإن النزعة الكونية تحدث بمقاومة الإمبريالية ما تحدث العنصرية بالنزعة القومية، وذلك فى التحليل الذى يقدمه باليبار . فى "العنصرية والعالمية" يقول باليبار إن المؤسسات والإيديولوجيات الوطنية حين تواجه بمهمة التغلب على الخصومات والصراعات "تكاد تنجح ولكن ليس تماماً... وهذا الموقف يفتح الطريق أمام عملية مستمرة من الإحلال والهروب. إنك تحتاج إلى مزيد من القومية. إنك تحتاج إلى قومية "أكثر قومية" إن جاز التعبير "من القومية نفسها، وهو ما يمكن أن أسميه - بعبارة ديريدا Derrida - "ملحقاً للقومية داخل النزعة القومية". ويختتم باليبار بقوله إن العنصرية "ببساطة هى ذلك الملحق". إن وجهة نظر باليبار عن النزعة الكونية تقدم خطأ موازيا

منمقاً للماسوشية. هنا يوفر تطابق الكونية مع النخبوية الملحق المؤثر، ملحقاً ليس للقومية، بل لمعاداة الإمبريالية لأنه يزيل ملمح الفصل بين الطبقات من معاداة الإمبريالية مثلما أن العنصرية - فى تحليل باليبار - تزيل ملمح الفصل بين الطبقات من النزعة القومية. إن التميز الطبقي الذى ينسب إلى نصير النزعة الكونية لابد من اختراعه إن لم يكن موجوداً؛ لأنه يقدم حلاً مثالياً للمشاكل الداخلية فى النزعة القومية. وبواسطة هذه النسبة، يتم طرد الفوارق الطبقيّة الظاهرة فى مجموعة تبدو فى أن واحد داخلية وخارجية محلية وغريبة. هذه المجموعة يمكن أن تكون عنصرية (اليهود) أو جنسية (الشواذ) كما حدث كثيراً، ولكنها تخدم غرضها بدون أولئك أو هؤلاء... وفى هذه الأيام حيث تعلق كثيراً نغمة الحساسيات العنصرية أو الجنسية هناك قائدة ملموسة فى إيجاد نوعية من كبش الفداء الوطنى، نصير النزعة الكونية الذى يستطيع تجنب المسألتين.

كما أوضحت هذه الرفقة التحليلية لرورتى Rorty فإن منطقاً كهذا يمثل مشكلة ثقيلة أمام اليسار الثقافى فى الولايات المتحدة. ومهما كان التقارب المزعوم بين النزعة الكونية والرأسمالية، فإن الأولى تتعرض اليوم لهجوم من جهات كثيرة لا تشغل نفسها بمهاجمة الرأسمالية. ورغم أن معظم هذه الهجمات يأتى من اليمين، فإن سلاح الهجوم الأول يتمثل فى أفكار شعبية غير نخبوية تستهجن التماهى فى الاهتمام بالثقافات غير الأوروبية وغير المقبولة بربطها بعجرفة السلطة والتميز الاقتصادى داخل البلاد. وأحياناً يتعاون اليسار الثقافى مع هذا التشويه الداخلى لما هو خارج الحدود كما يحدث حين يلف ويدور معذباً نفسه حول الانتماءات الطبقيّة لممارسة أفكارنا بعد الاستعمار فى عواصم العالم الثالث حتى حين بذل هؤلاء جهوداً واضحة لتحرير أفكارهم من مثل هذه الانتماءات.

إن الدفاع عن النفس يتطلب التنفيذ والتنازل معاً. من ناحية هناك بعض الصواب فى الصورة التى رسمها أعداء النزعة الكونية. فمهمة تعليم طلبتنا وأنفسنا الاتصال بالثقافات البعيدة لن تكتسب شيئاً من السهولة إلا إذا أعاد اليسار الثقافى النظر فى علاقاته المفقودة على المستوى المحلى. ومن ناحية أخرى قد يكون طريق البدء فى إرساء هذه العلاقات المفقودة هو التساؤل حول خطوة مهمة فى المنطق الذى

يلقى المسؤولية على النزعة الكونية، أى أنه "حين يكون الإحساس" تعنى "حين يكون الناس"، "وحيث يكون الناس"، إذا أردنا الحقيقة" هو مع وداخل الأمة. ولكن من ذا الذى يقول إنه "حيث يكون الناس". فى الولايات المتحدة مثلاً هو أمر وطنى صميم؟ فلننظر إلى الجدل الدائر حول حقوق الإنسان، والمركز فى مؤسسات مثل الأمم المتحدة. سواء فكرنا فى الإعجاب الغريب عند جمهور الولايات المتحدة بالبو سنة، أو بسجون الصين، أو بحادثة مايكل فائى Michael fay فى سنغافورة فى ١٩٩٤ التى أظهرت الاستطلاعات بشأنها أن غالبية الأمريكين - على عكس الرئيس - لم يظهروا غضباً وطنياً لمعاقبة صبي أمريكى بأيدى شرطة أسيوية فمن الواضح أن لغة حقوق الإنسان تعبر عن عاطفة كبيرة ودافئة، وبدرجة ما دولية . ومهما كانت اللغة ناقصة، فإنها كأتى لغة تعبر عما يشعر الناس أنه "عدل" . إنها إحدى الصور المحسوسة بكثرة وبعمق، والآتى أخرجتها النزعة الدولية من دائرة النظريات. إن الشعور موجود وكذلك الناس. ولكن أين المثقفون؟ هذا موضوع دولى لم ينتبه له اليسار الثقافى رغم ميوله الرذيلة القوية فى مجالات أخرى.

هناك أسباب عديدة لهذا، ولكنى أعتقد أن من الأهمية بمكان أن نميز بين أمرين يكثر الخلط بينهما. أحد الأسباب الواضحة لإهمال اليسار الثقافى مناقشة حقوق الإنسان هو ارتباط اليسار الثقافى بالثقافة بمعنى غير عالمى. إن الثقافة - كعامل اختلاف - كانت واحداً من الأسس المنطقية - إن لم تكن أهمها - لإنتاج الثقافة فى الدراسات الثقافية، والمناقشة التعميمية لحقوق الإنسان تأخذ اتجاهاً مضاداً لهذا المنطق. ولهذا فإن التعارض بين الثقافة وحقوق الإنسان، أو بين الثقافة وأى معيار للتعميم يأخذ شكل الانحياز إلى الاختلافات التى يمكن وصفها بما أسماه تشارلز تيلور "قرضية عدم القابلية للإصلاح". وعلى أساس هذه القرضية من المطلوب - كما يقول تيلور - النظر إلى الثقافات من وجهة نظرها هى، وبقواعدها هى؛ حينئذ لن تكون أبداً "خاطئة أو مختلطة أو مضللة".

لقد ظل اليسار الثقافى مستحقاً ذلك الاسم (المثير للمشاكل ولكنه بلا بديل) بعدم خضوعه تماماً لقرضية عدم القابلية للإصلاح. وقد كانت فرانسواز ليونيه Françoise Lionnet فى مناقشتها لمسألة ختان الإناث فى فرنسا. "إن قبول قيم التنوير المجردة بطريقة

شرعية وشديدة التعصب إنما يدمر ادعاء النظام العالمية حيث إنها تدين الممارسات.. التى يستقر عليها التوازن العالمى لثقافة مختلفة". وهذا يجعل الاختلاف يبدو غير قابل للإصلاح. ولكن ليونيه تسمح بتطبيق قيم التنوير بطريقة لا تكون "شديدة التعصب". وتختتم بقولها: "إن ما يبدو عالميا هو الطريقة التى تفرض بها الثقافات المختلفة. بشكل أو بآخر - قيوداً على أجساد أتباعها خصوصاً إذا كانت تلك الأجساد تحمل علاقة الأنثى". ولسنا بحاجة إلى تأكيد أن المساواة تعيش خارج مجال الاختلافات (ناعومى سكور Naomi Schor أظهرت القضية بحسم) لكى نقول إن احترام الاختلافات لابد أن يصطدم بحدود من نوع آخر - باختصار ليست هناك ثقافة غير قابلة للإصلاح.

والسبب الثانى لعدم مبالاة اليسار الثقافى بتعميم مناقشة حقوق الإنسان هو العلاقات الحقيقية لها بالقوة والعدل. يقول راي تشاو Rey Chow "منذ أيام دبلوماسية سفن المدفعية الإنجليزية إلى أيامنا هذه لم ينفصل موضوع حقوق الإنسان - حين يثار فى الصين فيما يتعلق بالغرب - عن امتيازات المستثنيين من القوانين الوطنية مثل الدبلوماسية أو التاجر أو التبشيري الغربى". بعبارة أخرى فإن "المواطنين الأجانب والخاضعين لقوى المعاهدات كانوا يخضعون للقوانين المدنية والجنائية لدولهم، وليس للقانون الصينى" وبالطبع لم يكن العكس، فالإعفاء من السلطة القضائية المحلية كان يسرى فى اتجاه واحد فقط. ولنلاحظ أن احتجاج تشاو على ازواجية المعايير الكلاسيكية هذه ليس احتجاجاً باسم الاختلاف الثقافى، أو ضد تعميم المعايير، بل هو احتجاج ضد إساءة استخدام القوة، وهو يتماشى تماماً مع إحدى صور العالمية على الأقل من حيث المبدأ.

ما هو الفرق حين تناقش العالمية من زاوية القوة لا من زاوية الثقافة؟ فى مقالة نشرت أخيراً فى The nation استشهد دوجلاس لوميس Douglas Lummis بالعبارة الاستهلاكية لبطرس بطرس غالى أمين عام الأمم المتحدة فى المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٩٢ فى فيينا فقال : إن حقوق الإنسان كما يقول غالى موضوع عالمى تماماً، وفى الوقت ذاته، فإنها تعكس علاقة قوة فى رأى بطرس غالى أن حقوق الإنسان تخدم الغرض نفسه الذى خدمه الحق المقدس فى القرن السابع عشر

إنها كنوامر صريحة تخلق سلطة أعلى من أية سلطة أخرى. إن النظرة العامة إلى محاكمات مجرمى الحرب فى يوغوسلافيا السابقة - المحاكمات التى أشرفت عليها الأمم المتحدة على غرار محاكمات نورمبرج وطوكيو - تدفعنا إلى الملاحظة التالية : أى محكمة دولية تقيمها الأمم المتحدة فى ظل هيكل قوتها الحالى لن تسعى وراء المجرمين الدوليين الكبار حقاً، ومنهم على سبيل المثال أولئك الذين ضربوا العراق بالقنابل، أو أولئك الذين يصنعون الأسلحة النووية.

إن ما يجرى تأسيسه هنا ليس دولة عالمية كبرى جديدة، بل جبهة لسياسة النظام العالمى الجديد ، بعبارة أخرى حكم السبعة الكبار. ويمكننا أن نشق فى أن حدود الدول المتوسطة والصغيرة هى وحدها التى ستكون قابلة للاختراق القانونى الجديد. وهذه هى الدول نفسها التى كانت حدودها على الدوام قابلة للاختراق طوال عصر الاستعمار والإمبريالية الأوروبية ، وهى دول العالم الثالث وأوروبا الشرقية وأيا ما يمكن تحقيقه من إنجاز طيب بواسطة رعاية السلام النرويجيين أو النيچيريين مثلاً فى حماية حقوق الإنسان فى لوس أنجلس أو ديترويت، فهذا شىء لا أظننا سنراه قريباً.

أثناء تأليف هذا الكتاب (فى أكتوبر ١٩٩٤) تصادف أن قام موريس جيليلى أهنها نزود Maurice Glélé Ahenhanzo من بنين المقرر الخاص بأشكال العبودية المعاصرة المعين من قبل لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة تصادف أن قام بزيارة الولايات المتحدة لبحث مشاكل التمييز العنصرى التى أثارته المنظمات الأهلية وغيرها. لقد كانت هذه الزيارة حدثاً هاماً، ف لأول مرة تسمح حكومة الولايات المتحدة لإحدى وكالات حقوق الإنسان بالأمم المتحدة أن تأتى إلى الولايات المتحدة لمراقبة الموقف. وحتى لو لم يكن هذا الحدث - على وجه الدقة - هو أن راعى سلام نيچيريا جاء ليحضى حقوق الإنسان فى لوس أنجلوس، فهو ليس إجراء يمكن تجاهله فى هذا الاتجاه، وهو يجبرنا على التفكير فى حقوق الإنسان كآلية يمكن تطويق واحتواء قوتها - تماماً أو دائماً - بمعيار مزدوج ، إنها آلية خطيرة فى أيدي السبعة الكبار بالتاكيد، ولكنها يمكن أيضاً أن ترتد إلى نحورهم.

إن التفكير السياسى فى العالمية المؤقتة لحقوق الإنسان ربما يكون بالبده بالبدبيات المبسطة التالية. فالمعايير العالمية تمثل اتفاقيات مؤقتة توصلت إليها قوى معينة ، ويتم وضعها فى مواقف لا تتساوى فيها القوى كما يتم تطبيقها فى مواقف لا تتساوى فيها القوى. لذلك فتطبيقها يتم دائماً بدون مساواة، والنتيجة دائماً هى درجة من درجات الظلم. ويسرى هذا الكلام نفسه على أية آلية أو قوة قد تؤدى إلى تغيير الوضع الراهن لأنها سوف توضع ويتم تطبيقها داخل الوضع الراهن. وحين ندين مثل هذه الآليات والقوى مقدماً - كما يفعل لوميس Lummis - فإننا نختار ترك الوضع الراهن على حاله، وهذه هى المشكلة فى وجهة نظر ديفيد جيه دبىو David J. Depew عن النزعة الكونية. يكتب دبىو فيقول إن كل الروايات الكبرى عن الوحدة العالمية تتهار، وتبدو كأنها مجرد "تصورات لمصالح معينة تظهر فيها أمة ما، أو طبقة ما، أو ثقافة ما بمظهر البطل .. بينما تظهر أمم وطبقات وثقافات أخرى بمظهر المفعول بهم لا الفاعلين فى التاريخ" لأنه إذا كانت "فكرة الوحدة التاريخية بمثل هذا الوضوح - الذى يدافع فيه المؤرخ، أو جمهرة المؤرخين عن التوحيد التاريخى العالمى حول خطة محددة، وتحت حماية قوة محددة - فإنها تفقد قيمتها الإدراكية، وتصبح مجرد ملحق إيديولوجى لامتلاك وممارسة القوة". النقطة المهمة هنا هى أنه لا يمكن أن تكون هناك عالمية ليست "تحت حماية قوة محددة"، وإذا نحن نزعنا عنها الأهلية لهذا السبب على أمل أن نعرث أخيراً على عالمية "نظيفة" مستقلة عن كل القوى والوكلاء، فإننا نحكم على أنفسنا بالانتظار إلى ما لا نهاية، بل - فى الواقع - بالانسحاب من مشروع التغيير السياسى.

باختصار كل العالميات قذرة، والعالميات القذرة هى وحدها التى ستساعدنا ضد القوى والوكلاء نوات ونوى القذارة الأشد. لا مكان هنا للطهارة ولا يعنى هذا أنه لا مجال لبعض التفرقات المهمة. فى انتقاده لحقوق الإنسان كأداة فى يد السبعة الكبار. يتحدث لوميس ضمناً باسم الدول الأخرى غير السبعة الكبار خصوصاً دول العالم الثالث "أو الجنوب" التى كثرت إدانتها فى مجال حقوق الإنسان فى مناقشة عن قمة (١٩٩٢) فى ريو أثار توم أثاناسيو Tom Athanasiou بعض الشكوك حول النموذج القومى (ويمكن القول بأنه كلى أو هيجلى) "السيطرة" من وراء هذا الاختيار

"حتى السلام الأخضر المفروض أن يعرف أكثر نكر لأعضائه فى متابعة لأعمال ريو أن الجنوب لم يكن أمامه اختيار إلا ترك الرؤيا الكوكبية النبيلة، وطلب قطعة أكبر من الفطيرة العالمية المتحللة". ويقول أثناسيو: "ولكن هذه الرؤية تتغاضى عن الكثير والكثير. ففى جميع الشركات والحكومات والشعوب الجنوبية مع بعضها البعض، فإنها تصور الأعمال الشريرة نفسها كنتائج حتمية للسيطرة الشمالية، وتقرب من نوعية "العالم /ثالثية" التى ساعدت على تدمير اليسار الجديد. ويتبين توضيح كامل من ماليزيا التى كانت القائد الإيديولوجى للجنوب فى ريو، وقامت صفقتها الحاكمة بتبرير القهر الاجتماعى والتدمير البيئى كتمن "للتنمية". لماذا "التعاطف الغربى مع الشركات والحكومات الماضية فى مضايقة واعتقال النشطاء المحليين والبيئيين ؟

لو اتفقنا مع أثناسيو على أنه قد مضى وقت الجرى وراء شئ مشبوه ملعون سياسيا مثل "شركات وحكومات الجنوب"، فلا يعنى هذا أن نعود إلى ما يسميه كريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens "الاسم الجاف للمعايير الدولية" مثل "حقوق الإنسان وحق تقرير المصير والإجراءات الديمقراطية". لو أن المعنى المجرد للمبادئ العالمية بدون قوى معينة هو حقا "جاف"، فإن هذه المبادئ لم تعد كذلك مؤخرًا، والفضل لما يسميه هيتشنز "الدور والمقدرة الأكبر للمنظمات غير الرسمية بعيدًا عن الأمم المتحدة"، أى المنظمات غير الحكومية التى يتكلم أثناسيو عنها ومعها. ويمضى هيتشنز قائلا: "إن أحد الأنشطة الهامة للمنظمات غير الحكومية كان مطالبة الأمم المتحدة بأن تتصرف وفق ميثاقها. لقد عقد مؤتمر حقوق الإنسان عام (١٩٩٢) فى فيينا، وكذلك مؤتمر المرأة الدولى، واستطاع كلاهما أن يعبئ آلاف النشطاء حول العالم لكسب تأييد وفود الأمم المتحدة بخصوص الوعود التى طال عدم الوفاء بها، والمتصلة بحقوق الإنسان والمساواة النوعية".

• إن المنظمات غير الحكومية لم يكن لها صوت فى الأمم المتحدة قبل (١٩٧٠)، ولكن فى مؤتمر فيينا عام (١٩٩٢) الذى أثار خوف لوميس من الأمم المتحدة كالشرطى العالمى كانت القوة التى تقلبت على المآزق الحاصلة بين عالمى العالم الأول وبعاء النسبية فى العالم الثالث هى المنظمات غير الحكومية خصوصا تلك التى كان لها صوت قوى فى العالم الثالث، ولكنها لم تتماش قلبيا مع مصالح الدول القومية فى العالم الثالث.

(تم مناقشة هذا بتفصيل أكبر فى الفصل السابع.) لقد أصرت على أنه على الرغم من أن التباين الاقتصادى الكبير والمتزايد بين الشمال والجنوب يجب أن يتصدر مناقشات حقوق الإنسان أكثر مما كان حادثاً فلم يكن ذلك سبباً فى إعاقة تلك المناقشات، أو وصف الآليات التى نتجت عنها بأنها إمبريالية. إن لغة حقوق الإنسان كانت حليفاً ضرورياً فى صراعات المنظمات غير الحكومية الصراعات الموجهة فى أن واحد داخل وخارج دولها. وقد كانت نتيجة هذه المجموعة الجديدة من الأصوات غير الحكومية فى العالم الثالث مكاسب ملموسة للحركة النسائية الدولية - وبصورة أشمل - مزيداً من الشرعية للإجماع الجديد على حقوق الإنسان. صورة جزئية، ولكنها كافية (أى تملك على الأقل قوة جزئية) للعالمية.

إن هناك أسباباً كثيرة لتأجيل أى احتفاء بهذا الاتفاق الجديد. لقد دفعت النساء - كما توضح لورافلاندرز Laura Flanders - ثمن انتصاراتهن الملحوظة فى فيينا من بين توصيات المؤتمر النسائى كان أكثرها قبولاً تلك التى تناولت موضوع العنف... أما تلك التى عالجت موضوع الفقر والتنمية فلم تزل القبول .. أما نصيرات المساواة من الفيكثوريات الجددات، فإن طريقتهن المعارضة للتساهل، والمنادية بالإشراف والعمل السريع تبدو ملائمة للتيار المسيطر فى الشئون الدولية كما أن أيديولوجيتهن القائلة بأن امرأة واحدة تساوى الكل، وبأن من ليس معنا فهو ضدنا يمكن ترجمتها إلى مجموعة مبادئ عالمية، وهذا أفضل كثيراً من المساواة التى تؤكد على التعليم قبل الإشراف، وعلى التعبئة الاجتماعية قبل التنظيم الاجتماعى. إن التفكير فى المنظمات غير الحكومية كعامل مساعد على تكوين "مجال عام" جديد، أو كوسيلة لنشر الصورة الدولية "للمجتمع المدنى"، وتمييزها عن نظام الدول القومية ربما يأتى مساوياً لإهمال احتمالات التقدم فى هذه الدول، وقد يؤدى - مثلاً - إلى التقليل من قيمة الصراع المستمر من أجل الضمان الاجتماعى على مستوى الدولة. إن المنظمات غير الحكومية لا تستطيع - فى ظل الظروف الحالية - إنشاء مدينة بديلة تضم عناصر مختلفة، والحقيقة القائلة بأن لغة المجتمع المدنى الدولى أصبح يستخدمها البنك الدولى الآن هى حقيقة مقلقة لأن البنك يضم فى المجتمع المدنى قوى اقتصادية تعمل - مثل البنك نفسه - فى سرية وليس فى العلن. وكما أوضحت جايا ترى سببهاك Gayatri Spivak،

فإن من الضروري دائماً السؤال عن يمد المنظمات غير الحكومية - المتعاونة مع
الصفوة - بقوتها وأحوالها، وبما يؤثر على الدولة ومسئوليتها الأساسية.

ومع ذلك فهناك ما يمكن أن نفيده إذا حولنا النقاش حول العالمية من مجال
الثقافة إلى مجال القوة كما لبثت أقول ، وإذا أمكن تحويل الطاقات إلى مهمة التمييز
بين القوى والمصراعات الجزئية المبثورة التي أشرت إليها باختصار من قبل. إننا إذا
تناولنا القضايا الكلية من زاوية القوى غير المتكافئة لا من زاوية التباين الثقافى
فحسب، فإننا نوضح الأرضية المشتركة أو العامة التي نقف عليها - مهما كان
إصرارنا على نقطة الخلاف - وذلك من الخطة التي نحتج فيها على الظلم. وإنها لدعوة
إلى أن نتعلم كيف نمارس القوة، ولا نكتفى بالاحتجاج ضد استخدام الآخرين لها، وأن
نفعل ذلك على ارتفاعات قد تبدو غير مريحة. إن فكرة تعلمنا كيف نتصرف، وكيف
نفكر على المستوى الدولى، وهو المستوى الذى يتقرر عنده قدرنا السياسى هى بالطبع
فكرة غريبة (وكلمة "غريبة" التي نستعملها هنا هى بالانجليزية weird ، وهى مشتقة من
اللغة الإنجليزية القديمة حيث كان معناها الأصلى القدر ، أو القوة السحرية)،
ومن الأسهل أن نترك غرابة هذه المرتفعات للآخرين.

حين فكرت فيما غمض على من نقاط مارى لويز برات فى نهاية "عيون إمبريالية"
حول المسافرين المحظوظين ونقاط المشاهدة العالية، تذكرت مثلاً قديماً من أيام المدرسة
الابتدائية : "ليس بمقدور أى غريب مرؤه أن يدرك أبعاد القمم الفريدة الغامضة
مستعيناً بجهاز زائف لتحسس الزلازل". لقد افترضت - مبدئياً - أن كثيرين آخرين
قد قرأوا العبارة نفسها فى المدرسة، ولكن قراء مسودة هذا الفصل لم يؤكدوا لى ذلك.
والدرس الأول والأخير الذى نخرج به منها ما يزال نقطة شك فى العالمية الظاهرة .
ولكن هناك دروساً أخرى، إننا لا نستطيع مساواة المرتفعات الغريبة للنزعة الكونية بالأجانب
من الطبقات المرفهة - فهى مرتفعات غريبة غامضة لأن ما تبسطه أمام أعيننا ليس
مجرد انعكاس لراحة الوقوف هناك. (فى علم أصول الكلمات كلمة راحة ease
تأتى من كلمة فرنسية قديمة تعنى "المتسع - مجال الحركة") وأخيراً فإن متابعة
هزات الأسس الاجتماعية التى تسبب تشغيل القوة، ومعرفة أين نضع أنفسنا بالنسبة
لتلك القوة تحتاج منا إلى أجهزة رصد أصدق وأدق من التشبيهات اللغوية عن الرأى
والمرئى، المتحرك والثابت، النزعة العالمية وما يتعارض معها.

الفصل الرابع

الإحساس بالعوالة

جون بيرجر والخبرة والتجربة

كثير مما كتبه جون بيرجر John Berger منذ (١٩٧٥) يدور حول الفلاحين، وما يسميه "خبرة ريفية" هو الموضوع المباشر لقصصه القصيرة في مجموعة "أرض الخنازير" سنة (١٩٧٩) كما أنها هي نقطة الانطلاق ومركز الثقل في مقالاته حول عمال أوروبا المهاجرين، وعنوانها "رجل سابع"، وهي تقدم موضوعه المفضل لمعالجة الأمثال بالنقد الفني في "عن النظر"، وكذلك المجلد غير القابل للتصنيف عن القصص الفوتوغرافية: "طريقة أخرى للقص" (١٩٨٢) بالتعاون مع المصور جان مور Jean Mohr . وبطريقة أقل مباشرة تتسلل الخبرة الريفية إلى مجلداته التي تعالج موضوعات عن المدينة في ثلاثية "إلى هيئاتهم العمالية"، وفي "ذات مرة في أوروبا" (١٩٨٧)، و "الليك والسوسن" (١٩٩٠). إذا أخذنا في الاعتبار اختياره لموضوعاته في ضوء خبرته الشخصية ، وعرفنا أنه قضى سنوات طويلة يمارس الأعمال الريفية في إحدى قرى أوت سافوى Haute-savoie أدركنا لماذا تساءل النقاد الأبييون حول "إذا لم تكن فكرته عن الفلاحين تجديداً مثاليا لأرواح اجتثت من القرن التاسع عشر ولكنها لم تبتعد عن طبقتها"، ولماذا أشاروا إلى أن "عودته إلى الحدود" - سواء كانت مثالية أم لا - لن تكون إلا "محاولة للهروب من حالة انعدام الأمل التي يجدها في ثقافتنا بدخول عالم لا يزال ممثلاً بكثافة الكينونة".

الصفحات الأولى من "أرض الخنازير" تقدم الدليل على، وضد الاتهام بالتبسيط الريفى. إنها تصف - بتفصيل غير مريح - عملية ذبح بقرة، فتبدو القتامة المفاجئة للمشاهد متمدة كعلامة مبدئية على أن التفصيلات المقبضة لن يتم اختصارها كما يحدث في القصص الريفية الموجزة. على العكس يمكننا تفسير موت الحيوان بأنه

محاولة لإذابة الموصفات الريفية في معنى "إنساني" عالمي عام. وحيث إن من الحقائق الإنسانية أن يقوم النوع الإنساني بقتل الحيوانات، فإن دارس الفلسفة الإنسانية يستطيع دائماً استخدام قتل الحيوانات لحمل القارئ بعيداً عن الاختلاف الفعلي بين الرجل والمرأة تاريخياً، وتقريبه من فكرة الكينونة النوعية المزعومة للرجل" العالمي. حينئذ سوف تكون حجة بيرجر الضمنية هي أن تجربة ذبح الفلاحين للبقرة تمثل التجربة الإنسانية نفسها. إن أصابع المتسوق العادي في المدينة غير مسموح لها بأن تلمس لحم الحياة. الفلاح وحده هو الذي يستطيع "تجربة" المعانى الكلية "للخبرة"، وفي ممارسة هذا - كما يقول بيرجر - يعالج الفلاحون أيضاً موضوع موتهم. إن الكتاب يكرر المشابهة بين موت الحيوانات وموت من يعتنون بها، وسكان المدن الذين تسيطر على حياتهم والإعلانات والمجازر الصناعية لا يستطيعون الإلمام بالضرورات والأخطار المحدقة بالحياة. "إن الدعاية المركزة على مستقبل يؤجل باستمرار تستبعد الحاضر، ومن ثم تلغى كل احتمالات التنمية، ويدخلها تغدو التجربة من المستحيلات (طرق المشاهدة - ١٥٣). وفي مواجهة فلاحى بيرجر التلقائية والحاضرة لعناصر الحياة، فإنهم يحافظون على "الخبرة"، وبذلك ينشئون سائراً ريفياً للمبادئ الإنسانية الحقيقية.

إن عمل بيرجر يكشف النقاب عن القوالب الريفية، ويوضح درجة من الوعي الذاتى الدقيق، ويجرب من جديد أشكالاً من القص والتأليف، كما أنه يحيى ذكرى الأيام الماضية الجميلة فى جو ريفى منعش. ولكن مثل هذه الصورة الريفية - التى تأتى بطيئة ومتأخرة - لا نتوقع لها استقبلاً ترحيبياً كأنها أحدث شئ. ومع ذلك، فإن أهم شئ فيما يكتب بيرجر هو اهتمامه بأمورنا غير المحسوسة فيما بعد الحداثة. وإذا سلمنا بأن ثقافة الفلاحين ليست هي اختيارنا الآن، فإن قارئى نهايات القرن العشرين لديه اختيارات أكثر من مجرد أخذ أو رفض النظرة التشاؤمية لمدسة فرانكفورت حول كل الأشياء المعاصرة، وهى النظرة المنتشرة فى أعمال بيرجر. لقد مر أكثر من نصف قرن منذ أخبر برتولت بريخت Bertolt Brecht صديقه والتر بنيامين Walter Benjamin أن يبدأ لا بالأشياء القديمة الحسنة، بل بالأشياء الجديدة السيئة. إن ما تعنيه هذه العبارة الآن، يستحق مزيداً من التأمل، فاحتمال تمكنا أو عدم تمكنا من الاقتراب والإفادة من فلاحى بيرجر يتوقف على قدرتنا على فهم أسياننا الجديدة السيئة.

إن الاتجاهات الأدبية الحديثة، والأقسام الأدبية الأكاديمية قد تكونت فى الفترة نفسها تقريباً، وهناك نواع للشك فى المشاركة بينهما - أى بين طرد التاريخ فى أن واحد - من بعض السياقات الحداثية، ومن الجهاز النقدي الجديد الذى قننها. وإذا كان لهذا الشك ما يبرره، فيمكننا - إذن - فهم "ما بعد الحداثة" المريك والمعد كاختلال أدبى أفرز توماس بينشون Thomas Pynchon وروبرت كريلى Robert Creely وآخرين، وكذلك كاختلال فى مؤسسات النقد. وبالنسبة لفاعلى الأقل نحن الذين ندرس وندرس ما يسمى بالعلوم الإنسانية، فإن "ما بعد الحداثة" يقدم نفسه فى معظم الأحوال كمصدر تناقض مع المبادئ الإنسانية التى ساعدت - مؤخراً جداً - على إيجاد مبادئنا، وما زالت مستمرة ويقوة فى تشكيل ممارساتنا. وربما كان من مصادر هذا التناقض تطبيع الفكر الماركسى الذى تحول ببطء من وضعية عقيدة أجنبية غريبة إلى احتلال مكان محفوظ - وإن يكن محدوداً - داخل "الوعى" الإنسانى الذى يحاول تقييم تأثير ما يسمى "بالعولمة" على الأمور الإنسانية. هذا التناقض يبدو أيضاً أنه ينبع من اللغة السائدة، ومن الإجراءات العملية التى صارت الماركسية والفلسفة الإنسانية - بهذا - مشتركين فيها.

فى "الكلمة الختامية التاريخية" ل"أرض الخنازير" يدافع بيرجر عن اهتمامه بالفلاحين كمحاولة لاستعادة وحفظ تجربتهم المنسية. "إن إهمال تجربة الفلاح باعتبارها تنتمى فقط إلى الماضى، ولا تمت بصلة إلى الحياة الحديثة، والظن بأن آلاف السنين من ثقافة الفلاحين لا تترك أى إرث للمستقبل، والماضى فى الاعتقاد - كما ظللنا نعتقد لقرون - بأن خبرة الفلاح أمر هامشى فى تاريخ الحضارة كل هذا بمثابة إنكار لتاريخ طويل جداً، ولحيوات كثيرة جداً (أرض الخنازير ٢١١-٢١٢). إن القضية هنا هى قيمة الخبرة. وباستعمال لغة الفلسفة الإنسانية فإن بيرجر يستعمل معها الفرضية القائلة بأن الكتاب من أمثاله مأمورون - بواسطة شىء يشبه يمين أبو قراط - بإنقاذ الحياة - بإنقاذ وحماية "ميراث" التجربة فى حد ذاته بدافع من احترام الحياة ذاتها أو ربما بعبارة أدق ينشر مظلة حماية العلوم الإنسانية إلى تلك الحيات الهامشية التى أوشكت أن تتوارى فى زوايا الإهمال. وهذه الحجة لها مفعول مباشر، فمن ذا الذى يجرؤ على إظهار عدم احترام الحياة ؟ على أية حال فإن هذه النظرة العلمية

التي يدعو كرمها الديمقراطي إلى ضمان الحياد الأيديولوجي، لا تتماشى مع الانتقائية الحتمية للممارسة الفعلية والمحتملة. والأخطر من هذا أنها تقوى أوهاام التقاليد النزيهة غير الأيديولوجية التي لن تفعل أكثر من الانسياق وراء ما حدث، إن لم يكن ما عرفه وقاله الأفضلون، فما مر به الآخرون. وهكذا يصبح احترام الخبرة مصدر إرباك وحيرة.

كذلك يتبع بيرجر خطأ فكريا أكثر إقناعاً، إن نزعاً مقاومة التجديد المعروفة عند الفلاح هي المتصلة "بثقافة البقاء" - كما يقول - ولذلك فهي مناسبة على وجه الخصوص للحاضر حيث تراجعت آمال التقدم الثوري، وتركت المجال لهزولة مذعورة تبغى اتقاء تهديدات الإبادة. وباستحقاق الفلاح للاحترام كالقوة المحركة لثورات القرن العشرين في العالم الثالث، فهو الآن أيضاً مرشد إلى ضرورة المحافظة على القديم ونزع السلاح، وهذه صورة من الممارسات الإنسانية في أوضح أشكالها الماركسية: التجربة التي تحتاج إلى الإنقاذ، وإلى تأهيلها لوضعية قانونية، وإلى الترويج لها، مفروض أنها تجربة البروليتاريا التي هي بؤرة صراع الإنسانية لتحرير نفسها، وبالتالي إيجاد قيم جديدة. ولكن هذا الوضع - هو الآخر - معرض لانتقاد التجربة ومكانها في العلوم الإنسانية، وهو من أهم التطورات في السنين الأخيرة. وفي عدد من المجالات المختلفة لوحظ أن التجربة لم تعد خصماً للسلطة، بل لقد أصبحت هي السلطة نفسها. وقد أوضح جيمس كليفورد James Clifford القوى والفرضيات المسبقة المختفية وراء العبارة البرينة لمراقب يقول: "كنت هناك". وحينما وجه لويس ألتوسير Louis Althusser نصحه إلى جان بول سارتر Jean-Paul Sartre بأن الماركسية ليست فلسفة إنسانية، كان يرى - بين عدة أشياء - أن الخبرة الإنسانية يمكن اعتبارها تاريخاً للأخطاء والأوهاام. وهذه المسألة تدمر أحد أحجار الزاوية في العلوم الإنسانية: افتراض أن الخبرة الماضية محتملة بقيم تستحق أن تُستنبط وتوضع في القوانين والتقاليد؛ ليسترشد بها أهل الحاضر. وتحدى الخبرة يعتبر تحدياً للممارسات الأساسية للإنقاذ ولصياغة التقاليد التي سمحت للماركسيين وعلماء الإنسانيات في فروع مثل النقد الأدبي والتاريخ أن يجتمعوا معاً، ولأن الخبرة ظلت طويلاً عرضة لهجمات نظرية متعددة، فهي الآن تكتسب أهمية جديدة كبؤرة للنقاش حول الممارسة

الإنسانية المعدلة والحديثة. وفى سياقنا هذا يتوجب أن يضم النقاش الحدود القديمة التى تفرضها الخبرة.

إن محرر "تاريخ الشعب والنظرية الاشتراكية". (لحلقة الدراسية عن التاريخ) يخصص مقدمة للدفاع عن مشروعها "استعادة التجربة الذاتية". وهو يعترف بأن "فكرة تجربة الحياة الحقيقية فى حاجة ماسة إلى تأمل نقدي". وقد جاء هذا التأمل فى "خلافات داخل الماركسية الإنجليزية" لبيرى أندرسون Perry Anderson (١٩٨٠)، حيث يؤخذ الاعتماد على مفهوم للخبرة لم يتم تنظيره على أنه نقطة ضعف بارزة فى التاريخ الوطنى إلى .. بى. تومسون E.P. Thompson عن الطبقة العاملة والتاريخ الماركسى والإنسانى بوجه عام . يقول أندرسون : إن التجربة عند تومسون "هى الوسيلة الممتازة التى يتنبه بها الوعى بالحقيقة، وتتحرك الاستجابة الخلاقة لها". ولكن هذه العبارة "لا تتماشى مع تحذيرات الحقيقة، ومع عمق الكارثة التى جلبتها التجارب القومية مثل الإيمان الدينى والولاء الوطنى على من يتمسكون بها. إن التوسير يخطئ حين يطابق التجربة مع مثل هذه الأوهام، وتومسون يعكس هذا الخطأ بمطابقة التجربة أساساً مع البصيرة والتعلم". وتومسون يستعمل كلمة "تجربة" بمعنيين: المعنى الأدبى المحايد "لرد الفعل الذاتى .. حيال أحداث موضوعية"، وكذلك بالمعنى الأعمق "للدرس" الذى يتعلمه منها دارسو التاريخ ، بعبارة أخرى "المعرفة". إن التجربة تعنى - فى أن واحد - أن يكون المرء هناك، وعينه مفتوحتان كما تعنى المعرفة المفيدة الوطيدة التى يحصلها المرء من كونه هناك. كل الناس عندهم النوع الأول، أما الثانى - خصوصاً فيما يتصل بالعلاقات الاجتماعية - فهو نادر الحدوث. ويتهم أندرسون بلاغة وتوامسون فى فلسفته الإنسانية بأنها "بدون وعى تنقل فضائل وقوى النوع الثانى (الأكثر تحديداً) إلى النوع الأول من الخبرة (الأكثر عمومية) إن فعالية أحدهما تذوب فى عالمية الآخر". والنتيجة هى المبالغة فى تحديد درجة وعى الناس وقوة مساهمتهم الإبداعية فى التاريخ.

فى مجال النقد الأدبى يتوازى نقد أندرسون لتومسون مع نقد تيرى إيجلتون Terry Eagleton لريموند ويليمز Raymond Williams . يقول إيجلتون : فى أعمال ويليمز "يضع الإصرار على التجربة أيدينا - فى الحال - على القوة الهائلة،

والحدود الجامدة. ويتتبع إيجلتون هذا الموضوع بالعودة إلى الموروث الإنساني للناقد الإنجليزي إف. آر ليفز F.R. Leavis : "من أجل مقاومة الإيديولوجية فإن سكروتنج Scrutiny (الجريدة النقدية التي أصدرها ليفز وزوجته) تشير إلى التجربة كما لو لم تكن موطن الإيديولوجية". وفيما يسميه إيجلتون "الليفتزية اليسارية" لوليمز تعود التجربة لتضع حجاباً على المقررات الأيديولوجية رافضة فكرة أن الناس العاديين لم يكونوا المبتكرين الحقيقيين للمعاني والقيم". وهذه نقطة الضعف في المسلمات، ومن أجلها أيضاً يناقشه محاورو "السياسة والأدب" الذين يقولون في ملاحظاتهم إن الخبرة "هي الكلمة الوحيدة التي نستعملها كثيراً دون أن تأخذ مكانها كلمة دليبية". وهم يقترحون على وليمز أن "الزنية الإدراكية للخبرة" في أعماله تعنى ضمناً "مجالاً للحقيقة المباشرة" نوعاً من الاتصال الراسخ بين الموضوع وبين الحقيقة التي ينغمر فيها هذا الموضوع". ويعترف وليمز - في كلماته - "بإستحالة فهم المجتمع المعاصر من خلال الخبرة" بالإضافة إلى ما يتوصل إليه محاوروه من نتائج حول الحدود النظامية للنقد الأدبي: "ليس ممكناً الارتداد من النصوص إلى البنيات الشعرية إلى الخبرة إلى البنيات الاجتماعية. إن هناك انفعلاً عميقاً بين النص الأدبي الذي يمكن منه إعادة تشكيل الخبرة، وبين العملية التاريخية الإجمالية في الوقت المذكور.

هذا الاعتراف يفصل النقد الأدبي عن مصدر مهم من مصادر قوته هو الزعم بأنه يمثل مستودعاً يحمي كل ما هو حقيقي وقيم في الماضي الوطني. بدون سلطة الخبرة لا يكون واضحاً كيف استطاع النقد أن يساعد وليمز أن يصبح شخصية قومية. إن ريتشارد جونسون Richard Johnson في محاولة قوية للتوسط بين المواقف الإنسانية والانتوسيرية يستنتج أن نقاد الثقافة والأيدولوجيا قد وصلوا إلى طريق مسدود. فإذا كانت حركة الإنسانين إلى التجريبية تميل إلى إهمال العوامل الحاسمة المستقرة التي طوجها الإنسان خلف ظهره فهي تستطيع على الأقل الإشارة إلى المتاعب التي يراها الرجل والمرأة أمامهم. على العكس يبدو أن نقادها يمتلكون رؤية أكثر شمولية وكونية" إلى تكلفة أى اتصال حقيقي بالسياسة الشعبية. وبطريقة أقل شفافية، فإن كتاب والتر بنيامين، أو "نحو نقد ثوري" لتيرى إيجلتون (١٩٨١) يترك القارئ في مأزق مماثل. يبدو الكتاب بأن يكتشف في بنيامين نموذجاً أصلياً للكيان

الإنشائي تصلح رؤيته للقرن السابع عشر في (أصل الدراما التراجيدية الألمانية) لأن تكون ترياقاً للإحساس الموحد "الزراعى الذى يعرضه تى. إس. إليوت T.S.Eliot ويلغز. وعلى أية حال فإن الكتاب يستخدم بنيامين - كذلك - بطريقة لا تقل غرابة باعتباره تبريراً للنقد المس للإنشائية، وبخاصة لادعاءاتها بأنها دليل للممارسة الثورية. إن اللإنشائية التى تساعد على تطهير اليسار من بقايا إنسانيته الليقزية تبدو غير قادرة على تكرار أو منافسة سيطرة الفلسفة الإنسانية على المشاعر والأفعال. - إن الأيام الجديدة السيئة تبدأ هنا، مع الحاجة إلى إبدال اللغة الإنسانية التى نزعزعت عنها الجدران، وكذلك الأطراف التى استخدمتها ، ومع حاجة مماثلة إلى شفافية نظرية لن تنكص عن محاولة تغيير العالم أثناء محاولة فهمه وتفسيره.

" لقد كانت خياراته السياسية محدودة وضيقة حين حوَصر بين الديمقراطية الاجتماعية والستالينية. لم يعد أمامه شيء إلا التجربة" إن موقف إيجلتون التكتيكي غير المرن من "مثالية" بنيامين، يمكن أيضاً مد نطاقه ليشمل جون بيرجر الذى يشترك مع بنيامين فى التناقض حول الحداثة، والذى استعار مراراً من الحنين الجارف إلى الماضى فى "القصاص" لبنيامين. إننا يمكن أن نعذر بنيامين لأن لجوءه إلى التجربة فى عصر خيارات سياسية محدودة قد وسع وميز بين أصنافها. ألا يفعل بيرجر نفس الشيء؟ واضح أن النقد الموجه إلى ويليمز وتومسون يسرى على عمله كذلك. إنه يتحدث إلى التجربة العادية وعنها، وكتابات تقيض بالتقصص العاطفى ليوضح لنا كيف ينشئ الآخرون العالم كما أن الحدود الأيديولوجية للتجربة تدخل فى نسيج الصياغة الأدبية لمشروعه. وعلى أية حال فإن كتاباته تعكس أيضاً تجربته الخاصة، وهى تجربة لم تكن عادية. لقد كانت دولية بصورة غير عادية، وهذا مصطلح دليلى فى مناقشة التجربة.

يقول بيرى أندرسون إن غياب العنصر الدولى هو أحد النتائج المعوقة لتفضيل تومسون للتجربة فى صناعة الطبقة العاملة الإنجليزية: يقول إن "الأبعاد الدولية لتاريخ الطبقة العاملة الإنجليزية" غائبة لأن الثورات الاجتماعية فى الخارج على سبيل المثال "لا يمكن اعتبارها نشاطاً ذاتياً للطبقة العاملة فى إنجلترا". ويوضح محاورو "السياسة والأدب" غياباً مماثلاً "للتطورات الخارجية أو فيما وراء البحار" فى كتابات ريموند ويليمز عن أربعينيات القرن التاسع عشر. "إن ثورات باريس عام (١٨٤٨)

لم يمكن اعتبارها مؤثرة لأن (١٨٤٨) لم تكن تجربة قومية بالمعنى المباشر، وكذلك المجاعة الأيرلندية. وإذا نحن نظرنا إلى الخريطين الخاصتين بالأيديولوجية الرسمية لتلك الفترة، وبالتجربة الذاتية المسجلة في رواياتها، فإن أيا منهما لم تتسع لتشمل هذه الكارثة القائمة عند الأعتاب، والسبب متصل بالعمليات الاجتماعية السياسية في إنجلترا. وعلى أساس من تجربتهم وحدها، والتي كانت في غالبيتها وطنية وأوروبية، فإن روائى بريطانيا فى أربعينيات القرن التاسع عشر لم ينشغلوا كثيرا بحقائق الإمبراطورية البريطانية رغم أن المجاعة الأيرلندية كانت مجاورة لهم كما أن الزوابط مع أيرلندا والهند وغيرهما من المستعمرات كانت تؤثر بطريق مباشر وغير مباشر على كثير من نواحي الحياة اليومية. فحتى التجربة الوطنية العميقة والعريضة لا تضمن أن يلم الإنسان كثيراً بالقوى خارج الحدود التى تؤثر على مصير الأمة. وكما يعترف ويليمز فنحن لا نستطيع أن نتوقع أن المعرفة الكلية لكيفية العمل فى إطار "اقتصاد عالمى متكامل" سوف تظهر فى النقد الأدبى لأن تطورات الاقتصاد العالمى - فى معظمها - لم تنفذ إلى الوعى العادى، وبالتالي لم تترك سجلا أدبيا، وهذه هى القاعدة التى تعطى الاستثناءات - مثل جوزيف كونراد Joseph Conrad وبينشون Pynchon - مكانة خاصة.

وچون بيرجر استثناء آخر. لقد جعل منطقة الحدود الدولية للتجربة أرضه المختارة، فعلى أوجه عدة أصبحت الحركة العالمية جزءاً كبيراً وواعياً من تجربته. إن الملكية والعرض الدوليين للأعمال الفنية، ووجود قانون دولى، كل هذا يجعل ناقدًا فنياً مثل بيرجر كونياً "من الناحية البنوية" على النقيض من الناقد الفنى الذى لا يتطلب أعماله تغيير موقعه، والذى يملك الحرية لاختيار مصطلحاته الريفية. أضف إلى هذا أن الأنشطة التقنية للناقد الفنى معرضة أكثر من أنشطة الناقد الأدبى للضغط من تقلبات السوق فى كل أنحاء العالم. وبدون الغوص أكثر فى حياة بيرجر يمكننا القول بأنه - بالمهنة وحدها - كانت له تجربة أكثر من عادية مع عوامل الحسم الدولية، وتنعكس هذه التجربة فيما أنتجه من أب سواء كموضوع رئيسى (كما فى رجل سابع) أو كهوامش لرواياته أو قصص أفلامه أو نقده الفنى. إن الكتابات التى يمكن قراءتها كمحاولة دارس إنسانى لإنقاذ طابع تجربته المهددة من جانب العالم الحديث

بالعثور على ملجأ لها في مجتمع "ريفي" يمكن قراءتها هي نفسها باهتمام أكبر كسلسلة من الطرق التمهيدية إلى المنطقة المشاع الحديثة المظلمة للتجربة العالمية، أي قراءتها لا لتقليل بل لتوسيع التجربة بحيث يتبلور فيها شكل الملامح الدقيقة - لكن الحاسمة - للمسائل الدولية. إننا بقراءة بيرجر ندرك أننا لم نتعلم بعد كيف "نحس بالعولة"...

في البداية من المهم أن نعرف كم من أعمال بيرجر لا ينحصر في المجال المحلى. في نقد "أرض الخنازير" يشكو تيرى إيجلتون Eagleton من التزام بيرجر بالوعى الجزئى عند فلاحيه أى بنوعيات تجاربهم. ولكن إيجلتون نفسه يرى أن هذه ملاحظة غريبة عن "مؤلف لحظة التكميلية"، فكمدافع عن التكميليين كان بيرجر يتحمس لرسم "لا علاقة للأشكال الموجودة بها بالتجربة الحسية للجسم" (نجاح وسقوط بيكاسو ٥٩). وفى وصفه للتكميلية "بالتفاعل" يصر على إظهار علاقة ما ليست واضحة للحواس فى العمل المنظور. واختصار المسافة بين التكميلية والمعقولة نراه يكرر عبارة "العمل من بعد"، وهى من المصطلحات التقليدية التى يطرح فيها مايكل فاراداي Michael Faraday المشكلة التى قد يكون حلها فى "مجال القوة" (نجاح وسقوط بيكاسو ٦٧-٩٩). وهذه العبارة تستحق وقفة، فبتحدى التجربة تصبح عبارة "العمل من بعد" شعار للمشكلات الدولية التى يدخلها بيرجر إلى الوعى القومى العادى.

من وراء كل فكرة كونية رائجة تحاول أن تستغل السياسة الغربية والإرهاب الدولى للسيطرة على المشاعر هناك على الأقل مشكلة واحدة حقيقية فى الوعى الخاص بالقرن العشرين: كيف نقيس الثقل المحلى للثورة الخارجية. إن مؤلفات بيرجر التى تتسم بالكونية مثل الروايات الدولية المثيرة ربما تفيدنا فى هذا السياق. هل نعتبر ترجمته لـ "العودة إلى بلادى الأصلية" لإيميه سيزير Aime Cesaire وإعجابه بعبارة سيزير "شعب فريز" اشتيافاً للانتماء فى البيئة السوداء حيث لا ينتفى؟ أم - على العكس - نعتبرها وقد ظهرت فى (١٩٦٩) حين أظهر تاريخ حركات التحرر الوطنى استحالة "العودة" إلى الشخصية الثقافية التقليدية. دليلاً على إدراك سيزير أنه لا توجد ثقافات محلية، بل ثقافات "فريدة" فقط؟

فى رواية بيرجر "رسام من عصرنا" (١٩٥٨) نجد هاوى فن وديپلوماسيا رقيقاً اسمه سيرجيرالد بانكس يخوض صراعاً مع الطبيعة الريفية السانجة - ولكنها إيجابية - لرسام من جيرانه. يتضح لنا على الفور مسار العاطفة، وفى الوقت نفسه ننتظر من القارئ أن يشعر بالملل نحو لافين Lavin - الرسام والثائر المنفى - بقدر بقاء لافين نفسه وفيا للأمال السياسية لوطنه البعيد، ولما يتذكره عن الحياة هناك (بيرجر هنا يدمج على نحو مميز الثورة والتجربة) والجانب المحلى ينال الحماس هنا وفى كل مكان آخر. ما المكان الذى نفترضه مناسباً للقارئ؟ إن هذا السؤال يفسد الحماس كما أن هذا الحماس والتشجيع ينقطع على يد زوجة لافين الإنجليزية. وحين يغادر إنجلترا الخالية من الأحداث المهمة - فى نهاية الرواية - إلى أرض تدور بها أحداث مهمة (المجر ١٩٥٦)، فهو يغادر زوجته كذلك. ولأنها لا تملك تجربة سياسية عميقة اكتسبتها بنفسها، فقد انسأقت وراء تجربة زوجها. وتلمح هنا أن كلام لافين وبيرجر يحتقر هذا الارتواء فى أحضان تجربة بديلة (مستعملة). ولكن القارئ بالطبع (مثل بيرجر القاص) هو فى موقف الزوجة نفسه، ومرغم على الأمل لحظيا أعلى استثمار للطاقات الحسية البعيدة التى تنبع من ثورة الآخرين.

إن لافين هو فى الوقت ذاته "مواطن محلى"، ولكنه (طوال الرواية تقريباً) منفى مغترب، وبالتالي فإن القارئ الذى يشاطره وعيه يمكن أن يوصف بأنه يعاني من اضطراب دولى. هل من المحتمل أن كل مواطنى بيرجر منفيون كذلك؟ إذا كان الأمر كذلك فحينئذ لا يواجه القارئ أغراباً آخرين، بل مشابهيهم يساعدون على رؤية جميع الأحداث فى صورتها العالمية الجديدة والصعبة. وفى هذه الحالة لا يمكننا وصف مشروع بيرجر الأدبى بأنه واقعى.

على سبيل المثال هناك شىء محير حتى بخصوص أهم النواحي فى واقعية بيرجر "الخبرة الريفية" فى مناقشته "لتطلع جان فرانسوا ميليه Jean-Francois Millet لتصوير خبرة لم يسبق تصويرها" يستعمل بيرجر كلمة "خبرة" كمترادف لـ "مادة الموضوع" ("عن النظر" ٧١). ولكن حين يشرح "علاقة الكاتب بالمكان وبالناس الذين يكتب عنهم" فى "أرض الخنازير"، فمن الصعب القول بما إذا كانت الخبرة التى يشير إليها هى خبرتهم أم خبرته هو الخاصة :

"إن عملية الكتابة ما هي إلا عملية معالجة التجربة التي يكتب عنها، ومعالجة التجربة تختلف عن رؤية منزل مثلاً. التجربة مستمرة وغير قابلة للتقسيم على الأقل في إطار حياة واحدة، أو ربما على مدى حيوات كثيرة، إنني لم أشعر قط بأن تجربتي هي ملكي وحدي، وكثيراً ما يبدو لي أنها سابقة على. وفي كل الأحوال فإن التجربة تتكوير على نفسها، وتفتح لنفسها أبواب الماضي والآتي معا، من هنا فإن عملية معالجة لحظة من لحظات التجربة تتضمن التأمل (الاقترب) والقدرة على الاتصال (من بعد)".

وحين يقول - بعد أسطر قليلة - "إن كتابتي عن الفلاحين تفصلني عنهم وتقربني منهم" (أرض الخنازير ٦-٧) يلوح لنا أنه كان طوال الوقت يتحدث عن خبرة الفلاحين، ولكنها خبرة قد تنتمي إلى الكل، أو لا تنتمي إلى أحد.

هذا الغموض المحيط بموقع الخبرة يسمح بالاستنتاج الغريب بأن الفلاحين - في الحقيقة - لا يمتلكون أية خبرة. حين يؤكد بيرجر أن "حياة القرية نفسها قصة خيالية مثل قصصه هو، فإن الهدف المزعوم من واقعيته الذاتية يتلاشى في الهواء : "ما يميز حياة القرية هو أنها صورة حية لذاتها .. مكونة من آراء وقصص، وتقارير شهود عيان وأساطير وتعليقات وإشاعات، وبدون هذه الصورة .. قد تضطر القرية إلى الشك في وجودها نفسه" (أرض الخنازير ٩). وبإضافته صفة "الخيالية" على حياة الفلاحين يؤكد بيرجر ضعفها، واحتمال عدم وجودها أصلاً "لو توقفت هذه الصورة العامة عن الوجود لتحللت القرية (أرض الخنازير ١١). إن الأمر يبدو كما لو أن التهديد "بالإزالة التاريخية للفلاحين" (آخر كلمات الكتاب) قد وجد طريقه إلى التجربة نفسها التي كان من المفروض إنقاذها من الإزالة.

يكتب بيرجر : "إن الكتابة لا تملك أرضاً خاصة بها (أرض الخنازير ٦). فهل هذه أيضاً هي الحال مع حكايات الفلاحين ؟ مجرد اقتراح. إن تجربة الفلاحين وهي "مسألة مكان" تبدو غير قابلة للفصل عن الاستمرارية المكانية والزمانية، أو عن حقيقة أن الفلاح "ليس له حق اختيار موقعه" : "من النادر جداً أن يظل الفلاح فلاحاً، ويحتفظ بقدرته على الحركة" (أرض الخنازير ١١). ولكن هناك قدراً كبيراً من الحركة في "أرض الخنازير" آخر القصص وأطولها، والتي تشغل نصف المجلد تقريباً تدور حول البؤر

الخاصة بتحركات شخصياتها الرئيسيتين خارج القرية. ومع ذلك ففي رأى بيرجر أن هذه القصة هى التى تفوق غيرها فى "التعمق فى ذاتية الحيوانات" التى تحكى عنها (أرض الخنازير ١٢). هنا أصبحت تجربة الفلاحين خاصة بالهجرة والانتقال. وفى زمن اضطرنا فيه التطور غير الثابت للاقتصاد العالمى إلى استعمال الألفاظ فى غير مدلولاتها، فإن "حياة" الفلاح لا تبدو من بواقى الوفرة بقدر ما تبدو مركباً حديثاً هشاً.

وتؤدى "طريقة أخرى للقص" الغرض نفسه حين تطلب من القارئ المشاركة فى عملية الإنشاء. كما حدث مع بنيامين شعر بيرجر بتهديد موجه إلى الخبرة ، وذلك فى المعانى المتعددة للصورة الفوتوغرافية. "لأن الصور لا تحمل معنى محدداً فى ذاتها، ولأنها تشبه خيالات فى ذاكرة الغريب، فإنها قابلة للاستعمال على كل الوجوه" (عن النظر ٥٢). وفى نص "طريقة أخرى للقص" يمتد هذا الخطر إلى الصحافة. "مجلة ما ترسل المصور س" إلى المدينة "ص" ليعود ببعض الصور. كثير جداً من أجمل الصور ينتمى إلى هذه النوعية. ولكن القصة المحكية هى فى النهاية عما رآه المصور فى "ص"، وليست مباشرة عن تجربة أولئك الذين عاشوا الأحداث فى "ص" (طريقة أخرى للقص ٢٧٩). المعنى الضمنى هنا هو أن بيرجر ومور قد تجنبنا التخلّى عن التجربة إلى "غريب" بتثبيت صورهما فى التاريخ الخيالى لفلاحة عجوز. ولكن السياق - مرة أخرى - يبدو غائباً غير واضح بخصوص التجربة التى تنشغل القصة بها. "إن الصور - فى مكانها هذا - تعود إلى السياق الحى بالطبع، ليس إلى السياق الزمنى الأصلي الذى أخذت منه فهذا مستحيل، بل إلى سياق التجربة. وهناك يصبح غموضها فى النهاية حقيقياً (طريقة أخرى للقص ٢٨٩). ومن خلف ستار الغموض الحقيقى، فإن القارئ من خلال دعوته إلى استخدام ذاكرته لإعادة تنظيم الصور الخالية من الكلمات والقائمة من دول مختلفة ، هذا القارئ يستأصل تجربة الفلاحين أنفسهم التى لم تعد قادرة على جميع أجزائها معا. ما الذى يتبقى من التجربة الريفية سوى "خيالات فى ذاكرة الغريب" ؟ وهى عبارة بيرجر القوية الدالة.

هذا الاستعمال المجازى المعبر لغياب التجربة يعود إلى الظهور فى "رجل سابع" مما يفسد واحدة من أهم أفكار الكتاب. العنوان القرعى وهو "كتاب من الصور

والكلمات حول تجربة العمال المهاجرين فى أوروبا" يجعل التجربة تتفادى ضربات الوعى التحليلى التى تنزل على رؤوس العمال الريفيين كما يوجد توازناً بين ذاتيتهم وبين المعنى العالمى للهجرة. هذا المعنى - كما يقول بيرجر - "لا يمكن إدراكه كاملاً إلا إذا اتصل بنظام اقتصادى موضوعى بالتجربة الذاتية لأولئك الخاضعين له" (رجل سابع ٧). وفى الحقيقة لقد أمال كفة الميزان ناحية الخبرة، إن الخبرة الفردية النموذجية فى الهجرة (المغادرة - العمل - العودة) وليس الأصول التاريخية للهجرة وما يماثلها وأثارها، أو احتمالات تطورها هى التى تعطى الكتاب شكله، وتملى الاختيارات الدقيقة للموضوعات.

فى الوقت نفسه يبدأ الكتاب بالإشارة إلى وصف موضوعه بأنه "حلم/كابوس". ويمضى قائلاً: "بأى حق نسمى التجربة التى عاشها الآخرون بـ "الحلم/الكابوس؟" (رجل سابع ٧). إن وفرة التجربة المعاشة تفتح الباب لبدائل منطقية مثل "التجربة غير المعاشة"، أو "انعدام التجربة المعاشة"، وهذا هو بالضبط ما يثيره بيرجر. "فى الحلم يرغب النائم الحال ويقلع، ويستجيب لفعل غيره ويتكلم، ومع ذلك يستسلم لتطورات قصة لم يشارك فى صنعها. إن الحلم يحدث له". إن الحال لا يستطيع التأثير على القصة، ولا يستطيع كذلك فهمها. وفى جزء تال من الكتاب يستعمل بيرجر العبارة المجازية بشكل أكثر كثيفاً:

"إن هجرته تشبه حدثاً فى حلم رآه شخص آخر. وكشخص فى حلم رآه حال� مجهول يبدو أنه يتصرف بطريقة تلقائية، وأحياناً بطريقة غير متوقعة، ولكن كل شئ يفعلُه - إلا إذا ثار وتمرد - تحدده احتياجات عقل الحال. إن قصد المهاجر يتم اختراقه بواسطة الضرورات التاريخية التى لا يدركها هو ولا أى شخص يقابله. ولهذا السبب يتصرف كما لو كانت حياته حلماً يحلمه شخص آخر" (رجل سابع ٤٣٩).

ورغم أن بيرجر يستمر فى تأكيد أن "القدر الكامل للعنف الواقع على المهاجر يتضح من خلال ما يحدث بداخله" (رجل سابع ١٦٦)، فإنه قد أظهر أن معنى الظاهرة يزيد كثيراً على ما يبدو فى وعى المهاجر. وعلى غرار الصور فى "طريقة أخرى للقص" تنتمى تجربة المزارع/المهاجر الآن إلى وعى شخص آخر. وعند هذه النقطة ربما لا يصبح من الصواب الاستمرار فى الحديث عن "التجربة".

وفى نهاية الكتاب تبدو الكلمة وكأنها قد بدأت هجرتها الخاصة إلى العاصمة. لقد دأب بيرجر على الإشارة إلى أن العمالة المهاجرة في العاصمة تلغى الخبرة سواء لأنها تضحي بالحاضر من أجل الأمل في المستقبل، أو لأنها - بفعلها هذا - محكومة بقوى لا تستطيع استيعابها. كما أنه دأب على الإشارة إلى أن الخبرة يمكن استعادتها بالثورة فقط، أو بالعودة. لكنى يصبح المهاجر رجلاً من جديد (زوجاً - أباً - مواطناً - وطنياً) عليه أن يعود إلى وطنه (رجل سابع ٥٨). ولكنه - بالعودة إلى قريته الأصلية - يكشف المهاجر (والواضح أنه ذكر) أنه "لم يعد له مكان مضمون"، وأنه الآن "بلا وطن" لأن "خبرته المختلفة لا تصلح" هناك أى لأنه "رجل ذو خبرة مختلفة" (٢٢١). قد يبدو أن النتيجة هي أن خبرة العاصمة موجودة فعلاً، فهل هذه الخبرة هي فقط في المعنى الأدنى والعالمى لما يمر به الإنسان؟ أم هل ينطبق هنا المعنى المحدد للمعارف القيمة؟ على هذه الكلمة تتوقف أشياء كثيرة. وبالدرجة التي كان بيرجر مضطراً بها إلى تمرير المعنى الثاني، فإنه يرفض الانسياق إلى الرفض الكامل للحداثة، ويقبل انعدام التجربة المعاشة للهجرة كمعيار جديد، وإن يكن كريهاً، ويبدأ في تجميع المواد التي يمكن بها تشكيل نوع جديد من "الإحساس العالمى".

ما هي عناصر الخبرة الافتراضية التي قد يساعدنا بيرجر على التحرك إزاءها؟ ليس من المحتمل أن تختفى النقود نتيجة أية ثورة ممكنة ما عدا ثورة تكنولوجيا الكمبيوتر التي ليست بديلاً حقيقياً لها. أحياناً يتكلم بيرجر كما لو أن التغيير الذي لا يلغى النقود لن يكون تغييراً على الإطلاق، وكما لو أن المال يقف بين الإنسانية وبين الحقيقة التجريبية للكونية صارفاً انتباهنا كثيراً عن الاقتراب الحسى والنوعى من قيمة استخدامه، وليس هذا موقف ماركس الذي لم يربط النقود برأس المال، وكان عنده تقدير صحيح لضرورة العمل الرمزي.

إن تشجيع الحياة الريفية باكتفائها الذاتى يستتبع عداً بالقدر نفسه للهجرة والنقود، وكثيراً ما يجمع بيرجر العناصر الثلاثة معا في صفيحة قوية تشكل حوارات حول موضوعات متعددة. على سبيل المثال يمكننا اعتبار "نجاح وسقوط بيكاسو" (١٩٦٥) حكاية رمزية عن الهجرة كسقوط من عالم الوفرة الريفي إلى الفراغ المجرد لعالم المال. إن "نجاح" بيكاسو هو نجاح "الغازي الراسي" (٤٠) من إسبانيا شبه الإقطاعية

حيث كان "وعى الفلاح الإسباني العادى" لا يزال يضم الرغبة "فى تدمير المال" (١٩) وحيث لم تكن الحياة - حتى بين طبقة بيكاسو المتوسطة - قد زالت شخصيتها وأصبحت مجهلة بفعل سطوة المال" (٢١) أما "سقوط" بيكاسو فهو من ناحية نتيجة للهجرة إلى فرنسا التى عزلته عن مجتمع ما قبل المال، ومن ناحية أخرى نتيجة لفكرته الأسطورية عن اكتساب القوة والثروة" (٤). "لقد أصبحت الحقيقة قريبة من أسطورة ميداس Midas الذى كان كل شئ يلمسه يتحول إلى ذهب. وبالمثل كل شئ يضع بيكاسو حوله خطأ يصبح ملكه. ولكن الأسطورة كانت تراجيكوميدية، فميداس كاد يموت من الجوع لأن الإنسان لا يأكل الذهب". إن المال - كالهجرة - مناقض للتجربة التى هى مرادف لمادة الموضوع. وقد جلب المنفى المال، ولكنه لم يوجد تجربة. "ما كان غائباً هو الموضوع (١٤٠)، والفنان الغنى - كمهاجر - يموت من الفراغ التجريبي".

هل يعنى هذا أنه لا المال ولا الهجرة يمكن أن يكون مصدر خبرة جديدة؟ إحدى مقالات "عن النظر" وعنوانها "هالس والإفلاس" تستخلص إجابة من الاستعارات والمجازات نفسها وفى وصفه لأحد رسوم فرانز هالس يجد بيرجر "مبدأ من مبادئ المال قد أطلق "طاقة جديدة" وأعاد اعتبار النسبية إلى "كل القيم التقليدية". وفى الواقع هذه صورة للمال. "والذى يميز هذه الصورة عن كل الصور السابقة للرجال الأغنياء أو الأقوياء هو عدم استقرارها. لا شئ مستقر وأمن فى مكانه. وحين تنتظر إليها يتولد عندك انطباع بأنك تنتظر إلى رجل فى إحدى قمرات سفينة أحاطت بها عاصفة. وفى الوقت نفسه فإن الصورة لا تشئ بأى تأكل أو تحلل. قد تكون هناك عاصفة، ولكن السفينة تبحر بسرعة وثقة (عن النظر ١٦٣-١٦٤). ومرة أخرى فإن صورة المال هذه هى صورة للسفر والانتقال، ولكن التجربة هنا هى ثمرتها، وليست نقيضها.

حين يؤكد بيرجر التناقض بين الخبرة من جهة ، وبين الهجرة والمال من جهة أخرى فإنه - وهنا المفارقة - مضطر لإنكار وجود الخبرة حيث تشير الدلائل إلى وجودها. إن المهاجر يهاجر ويعمل وهذا مصدر شكوى سكان المناطق التى هاجر إليها لكى يكسب ويوفر أكبر قدر من المال فى أقصر وقت" (رجل سابع ١٦٣)، وهو يقوم بهذه المبادرة "وهى المبادرة الوحيدة المتاحة للمهاجر من أجل تغيير مستقبله، أو محاولة تغييره" (١٦٤).

إن ما يريد بيرجر قوله هنا، وفي أى مكان آخر هو أن هذا يشمل "إهمال الحاضر" ومع ذلك يعترف قائلا "إن التضحية بالحاضر من أجل المستقبل هو تصرف إنسانى فى الأساس". هل من الممكن أن تؤيد الخبرة المهاجر ولا دينه، وأنه هو وحده يهرب من تدنى قيمة الحاضر نتيجة لغياب المستقبل؟ إن بيرجر مصمم فقط على أن المجتمع المحيط به "ينكر قيمة هذه التضحية بالحاضر" (١٨٨). وما الحال إذا تصادف وحدث اعتراف بهذه التضحية؟ من أجل الحفاظ على عملية الهجرة - التى تحيى الحاضر بإضافة المستقبل إليه - من أن تصبح نموذجاً للتجربة الإنسانية لابد أن يرفض بيرجر هذه المصادفة، فالرهان لا يمكن أن يمر بسلام.

ليس عند بيرجر كثير يقوله عن المهاجرين الذين استطاعوا البقاء فى أوروبا مقاومين تيارات المشاعر الوطنية المضادة للهجرة، وتيارات العمل الجماعى المتاح للأخلاق العرقية التى صارت تكتشف الآن جمودها وقوتها. وفى تعليقه على رسوم رالف فاسانيللا Ralph Fasanella يقدم صورة لنيويورك - مدينة المهاجرين - فى زمن وصولهم إليها.

"مثلاً أن رأس المال مرغم باستمرار على تجديد نفسه كذلك فإن ثقافته لا تنتهى توقعاتها. الشئ الآتى، الشئ الذى يمكن تحصيله يلغى الشئ الكائن. إن البروليتاريا المهاجرة بعد أن عجزت عن العودة إلى أوطانها، وصارت تعاني من حاضرها اشتاقت إلى أن تصبح، أو يصبح أولادها - من الأمريكيين، ولم يروا أمامهم أملاً إلا أن يغيروا أنفسهم من أجل المستقبل. ورغم الرهان اليائس، فقد أصبحت العملية - أكثر فأكثر - تمثل تطور الرأسمالية". (عن النظر ١٠١).

من قبيل السخرية أن بيرجر هنا - وهو يركز على ما كان - يخلق جو الحرمان الذى لا يتيح - كما يبين هو - مجالاً لأى تجربة (رجل سابع ١٧٧-١٧٩).

بعد جمع المال يصبح أكبر نشاط رمزى للمهاجر هو جمع الصور الفوتوغرافية التى يرتبها - مثل بيرجر - فى منفاه. على جدران منزله تتعايش اللقطات الفوتوغرافية مع الصور العارية، والأيقونات، وصور السياسيين والرياضيين، والإعلانات، وكل هذه موثقة فى صور "رجل سابع". ألا يمكن اعتبار هذه الخلفية

المشوشة التشكيل الذى يكون منه المهاجر تجربته الجديدة المغتربة؟ وإذا كان بيرجر يعترف بالتماثل بين كتاباته وبين قصص القرية، فهل ينكر وجود هذا التماثل هنا؟

إن نزعة بيرجر الإنسانية تفصح عن حدودها الخارجية بالمقارنة بنزعة سوزان سونتاج التى استوحت كثيراً من كتابها عن "التصوير الفوتوغرافى" (١٩٧٧) من والتر بنيامين كما فعل بيرجر. بالنسبة لسونتاج تعتبر الصور عاملاً آخر من عوامل افتقار الرأسمالية إلى التجربة المباشرة التلقائية. "إذا كانت الصور الفوتوغرافية وسيلة من وسائل تأكيد الخبرة، فهى أيضاً وسيلة لرفضها حيث إنها تحول الخبرة إلى صورة إلى تذكار" (عن التصوير ٩). ولأن التصوير "ليس فى الأساس عملاً من أعمال التدخل" (١١)، فإنه يستبعد الإحساس من الشيء الذى نجرّبه (١٦٨). إن التعليق المكتوب على الصورة، والذى تمنى بنيامين منه أن يجعل الصورة المجهولة ذات معنى سياسى لا يمكن أن يحمى أى سؤال أو موضوع معنوى تريد الصورة (أو مجموعة الصور) أن توضحه، وأن يُبعد عنه تأثير المعانى المتعددة التى تحملها كل صورة فوتوغرافية، أو أن يمنع الصورة من اكتساب معنى عقلى ضمنى ومن اتصالها بموضوعها (١٠٩).

فى اتهام سونتاج للتصوير الفوتوغرافى بتعدد المعانى وبالفعل المتوسط غير المباشر، فهى تستبعد الأحوال الحتمية للعمل فى العالم الحديث. إن تكنولوجيتها السانجة ترفض العالم الحديث باسم عالم ما قبل التصوير الفوتوغرافى حين كان العمل مباشراً، والمعنى واحداً، والقيم الفنية بريئة، وحين كانت الخبرة قريبة؛ لأن الأيديولوجية لم تكن - بعد - قد شوهت ما نراه. ورغم بريق الأسلوب الطليعى والإشارات الضمنية، ورغم الهجوم على "النزعة الإنسانية"، فأما نحن الآن إنسانية من نوع قديم وموئس، وبالقياص إليه فإن "تجربة" بيرجر تكتسب مزايا خفية.

على سبيل المثال قارن بين تعليقات بيرجر وسونتاج على المعرض الشهير "أسرة الرجل" الذى نظمه إدوارد ستاين Edward Steichen فى (١٩٥٥). تتناول سونتاج نقداً كتبه رولان بارتيز Roland Barthes عن "أسطورة المجتمع الإنسانى" فى المعرض، وترجمها إلى المفهوم الأمريكى بحيث أصبحت العالمية المزيفة للمعرض - مثل التصوير عموماً بالنسبة لها - متهمة الآن بمساعدة وتحريض قدرات العولة الإمبريالية

للولايات المتحدة. إن نزعتها الإنسانية العاطفية تفترض وجود حالة أو طبيعة إنسانية يشترك فيها الجميع" تكتم "الخلاقات والمظالم والصراعات المختفية تاريخياً" من أجل أن تجعل مشاهديها الدوليين "مواطنين في عالم التصوير" (٢٣-٢٢).

إن بيرجر - الذي يرفض صراحة هو الآخر عبارة "نزعة إنسانية" - يأخذ الموقف نفسه تقريباً مع شيء من الاختلاف يدل على ما حافظ عليه من إرث إنساني، وكذلك على الاحتمالات النهائية لحوار ما بعد النزعة الإنسانية. هو لا يستطيع أن ينكر تماماً فكرة "معاملة العالم الحالي المنقسم الطبقات كما لو كان أسرة" (عن النظر ٥٦). لقد كان تخمين ستاين سليماً تماماً: الاستعمال الخاص للصور الفوتوغرافية قد يكون مثلاً لاستعمالها العام. وفي ترتيب الصور كما لو كانت تشكل ألبوم عائلة عالمية يتوصل بيرجر إلى كل من الرضاء العاطفي، والممارسة الفوتوغرافية البديلة، وهو أمر في الأهمية نفسها.

"إن الصور الفوتوغرافية تعد من بقايا الماضي من آثار ما قد حدث. فإذا حمل الأحياء ذلك الماضي على عاتقهم، وإذا أصبح الماضي جزءاً لا يتجزأ من عملية صنع الناس لتاريخهم، إذن سيصبح لكل الصور سياق حي، وستستمر في مساهمة الزمن بدلاً من أن تصير لحظات منتهية. ومن المحتمل أن تكون الصورة الفوتوغرافية هي إرهابات ذاكرة إنسانية سيتم تحقيقها اجتماعياً وسياسياً. وسوف تشمل هذه الذاكرة أية صورة عن الماضي مهما كانت مأساوية ومدانة في داخل سياقها الخاص بها كما سيتم تجاوز الفرق بين الاستعمال الخاص والعام للصور الفوتوغرافية. إن أسرة الرجل سوف تظهر إلى الوجود".

هذه العبارات، رغم أن بها هشاشة الفكرة التجريدية الإرهاسية، تصلح مصدراً لقوة عملية. في رأي سونتاج أن التجربة هي حالة الكمال الماضية التي تم فصلنا عنها بواسطة تكاثر الرموز الفوتوغرافية، وليس أمامنا ما نفعله الآن إلا "استعمال العلاج التحفظي"، أي أن نسمح بوجود أقل عدد ممكن منها. وفي رأي بيرجر أن هذه الرموز تستتبع أيضاً ممارسة جديدة قد تعطيها "سياقاً حياً"، أما في عقل "الرجل الغريب تماماً" في عالم اليوم "المنقسم الطبقات"، فإن الرموز تغري بالآلفة، وتجعل الخبرة العالمية الجديدة ممكنة.

فى نزعة بيرجر الإنسانية تبدو التجربة دائما مجالا تتغذى فيه الممارسات البدئية. كما تفعل الأعشاب الضارة على المخصبات الإيدولوجية نفسها التى تتغذى عليها المحصولات التى وضعت المخصبات أصلا لتغذيتها. ولهذا السبب لا يكفى أن نعتبر تناول بيرجر للذاتية فى رواياته أمراً واقعياً ساذجاً. إذا لم يكن بيرجر يوضح تأثير الإيدولوجية فى التجربة الفردية، فإن هذا يعود - جزئياً - إلى أنه لا "يسجل" التجربة على الإطلاق. أما العنف الزائد فى عباراته المجازية التى لا تتنازل بالتعبير عن ذاتية الشخصيات، بل تبقى خارجها خرقاء غير ملائمة. هذا العنف يدل على أن الذاتية منتزعة وملقاة خارج مسارها الطبيعى. ويسبب هذا العنف يجرى تعهد التجربة العادية لكى تنتج فى النهاية لحظات من القلق والتشويش، فيصبح الجنس والرياضة والعمل نماذج للحقائق الدينية. إن بيرجر - بوصفه للتجربة فى محيطها الخاص دون التضحية بإمكاناتها - يقوم بتسييسها.

ربما لا يكون هذا رأى بيرجر نفسه فى تعامله مع التجربة. فيما يتعلق بالتصوير الفوتوغرافى نراه يفضل أن يعتبر تجهيز "السياق المتكامل" خطوة إلى الوراء - إلى سياق التجربة (عن النظر ٦١) - لا إلى الأمام. ويقول إن اللوحات التى يضع الناس عليها صورهم الشخصية يجب - منطقياً - أن تحل محل المتاحف (طرق المشاهدة ٢٠). ولكن هذا المنطق لا يجعله يدرك أن المغتربين الآخرين يمكنهم جمع الصور - كما يفعل هو - فى محاولة للحاق بالعالم الجديد بأحداثه المتداخلة التى تقع - كما يكرر هو كثيراً - "على نطاق عالمى". إن بيرجر يرى أن عينى المهاجر لا يمكن تدريبهما إلا بالنظر إلى وطنه المفقود. ولهذا فإن صور "رجل سابع" يقال إنها تعمل "فى عكس إتجاه" المهاجرين الذين تصورهم. "حين نقرأ هذا الكتاب نرى أن الصور الموجودة به تستحضر الوجود الزاهى لصبى مجهول. أما بالنسبة لوالده فهى تعنى غياب الصبى" (رجل سابع ١٧). يتوجب علينا أن نفترض أن على المهاجرين ألا يطلبوا معلومات حديثة لأنهم إذا نالوها لن يتمكنوا من تغيير تصرفاتهم.

إن بيرجر - مثله مثل سونتاج - يجد صعوبة فى تخيل سياق عام ودولى للتجربة، أى للعمل حين تهاجم سونتاج "الإحساس المزيف بوحدة الوجود" فى التصوير الفوتوغرافى، وتربط "نظرتها الشاملة" بفكرتنا عن العالم، عالم القرن العشرين

الرأسمالى" فهي تفترض أن العمل على نطاق عالمي هو من مزايا رأس المال العالمي والقوة الإمبريالية. أما شك ميشيل فوكو Michel Foucault النموذجي في "الثقاف العالمي"، فيبدو أنه سيأخذ في الاعتبار المجموعة نفسها من الحقائق بحيث يصبح فلاحو بيرجر جزءاً من تراجع فوكو الإستراتيجي إلى الحيز المحلي. إن بيرجر كما يقول بول بوفيه Paul Bové يزرع حقيقته الخاصة، وبالنسبة له مرة أخرى فإن كل الرموز الكلية والعالمية مصبوغة بيد القوى التي تعمل على مستواها. إن الكرات التي تملأ رسوم النهضة هي أيقونات للانتصار والامتلاك، وحتى صور الفضاء العالمية التي اعتدنا عليها كثيراً تعمل ضد لا مع التجربة. وحيث إنه لا يوجد ما نفعله حيال ما نراه - كما يقول بيرجر - فمن الأفضل ألا نراه على الإطلاق. إن التنشيط المزعوم لا يؤدي في الحقيقة إلا إلى إضعاف الاهتمام الإنساني وإخفائه ويعثرته:

"إن أكثر الأمثلة وضوحاً تبدى لحظات من الألم لكي تنتزع الاهتمام الأقصى. ومثل هذه اللحظات - سواء أتم تصويرها أم لا - لا تتماشى مع اللحظات الأخرى ولكن القارئ الذي جذبته الصورة قد يرى في عدم التماشي هذا نقصاً معنوياً شخصياً عنده هو وبمجرد حدوث هذا يتبدد إحساسه بالصدمة، وقد يصدمه نقصه المعنوي الآن بالقدر نفسه الذي تصدمه به الجرائم التي ترتكب في الحرب".

من هنا، كما يقول بيرجر* فإن مسألة الحرب التي سببت هذه اللحظة يتم تسييسها تماماً" (عن النظر ٢٩-٤٠) إن بيرجر يريد اختصار صور الفضاء للسبب نفسه الذي قال ماثيو أرنولد Matthew Arnold إنه منع "إمبيدوكليس أون إتنا" من "القصاصد" (١٨٥٣): لأنها "لا تجد تنقيسا في العمل"، ولأن "هناك الكثير مما نعانيه، ولا شيء مما نستطيع أن نفعله". ولكن هذه الصجة يمكن أيضاً أن تكون ذريعة "للتنفيس بالعمل"، أي للاستفادة من قرائن العولة التي قد تستخدم هذه الرموز، وبذلك تجعل الإحساس بالعولة ممكناً. وإذا كان بيرجر لا يقدم، ولا يعد بتقديم مثل هذه التجربة الجديدة فإنه بالتأكيد يجعلنا نرغب فيها.

الفصل الخامس

التحرك إلى أعلى فى عصر ما بعد الاستعمار

كينيدى وميوكرجى وأجير اللقمة الكونى :

"احترس من هؤلاء الكونيين الذين يبحثون بعيدا عنهم عن حقوق
يستخفون بالوفاء بها وهى قريبة منهم".

جان جاك روسو

"لم أكن رجلا، بل امرأة شابة من أطراف المعمورة ، وحين تركت
وطنى كنت أضع على كتفى عباءة خادمة

جامايكا كينيدى

يبدأ إى.جيه. هوبسباوم E.J.Hobsbawm كتابه "الأمم والنزعة القومية منذ ١٧٨٠" بحكاية عن "مؤرخ طواف" (طائر بين المجرات) يهبط إلى الأرض بعد حرب نووية، ويقعده للسجلات يصل إلى نتيجة مؤداها أن "القرنين الأخيرين فى التاريخ البشرى لكوكب الأرض لا يمكن فهمهما بدون أن نفهم مصطلح "الامة"، والكلمات المشتقة منه". وأنا أعتبر مغزى هذه الحكاية دليلا على التعارض الذى أصبحت عليه المفاهيم العامة للنزعة القومية. ولو كان عليه أن يرقى إلى الفضاء الخارجى بحثا عن مراقب ينظر إلى الأمم والنزعة القديمة بعين بعيدة ؛ فذلك لأن كل إنسان على الأرض خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان يحيا "داخل" زمنه بشكل كبير، وغير قادر على الإفلات من قيودهما وافترضاتهما. إن هوبسباوم يوجى إلينا ضمنا أن ذلك الإنسان كان كلى الوجود، ومنغرسا فى أمته، لدرجة لم تمكنه من الإحاطة بمنظور واسع شامل.

ولكن يبدو أن الموضوع الرئيسى لكتاب "الأمم والنزعة القومية" يوحى بعكس ذلك تماماً. يقول هويسباوم إن النزعة القومية - على عكس ما يبدو - لم تعد بأهميتها الماضية نفسها لأن عولة رأس المال متعدد الجنسيات فى فترة ما بعد الحداثة قد أدت إلى تدميره. إن صفة الوطنية يمكن الآن أن تعطى لأقل وآخر من يستحقها بالطريقة نفسها. كما قال فلاد جودزيك Wlad Godzich - التى توزع بها صفة "الثقافة" على الأعلى "والأدنى"، وذلك لأن أيا من المصطلحين لم يعد مهما بالنسبة لمشروعات التنمية الرأسمالية. والنتيجة أن النظرة الشائكة والبعيدة إلى النزعة القومية - وهى شىء يشبه منظور هويسباوم الذى ينبو عنه "المؤرخ الطواف" - قد تكون مشتركة بين عدد كبير جدا من المراقبين فى كل أنحاء الكوكب. (من الناحية التجريبية قد يكون هذا هو الوضع بالفعل)، ولكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا - إذن - لابد من تجسيد المنظور الخارج عن القومية بمنظور خارج عن الكرة الأرضية؟ لماذا يوحى إلينا هويسباوم ضمناً - من ناحية - بأن كل الناس تقريباً يقفون خارج القومية، ومن ناحية أخرى بأنه لا أحد تقريباً يفعل ذلك ؟

إذا أمكننا إعادة صياغة هذه المفارقة على هيئة لغز (من الذى يمثل كل الناس تقريباً ولا أحد تقريباً ؟) فقد نجد الإجابة فى متناول أيدينا، ذلك الممثل من ممثلى الحداثة الذى حدد مهمته بأنها التحدث باسم الكثيرين، ولكن وضعه الاجتماعى هو وضع القلة المتميزة. إذا نحن انطلقنا من نقطة الشك عند الباحث القضائى، فربما يمكننا تفسير تردد هويسباوم بين "لا وطنية" كلية الوجود، وأخرى غير موجودة كإشارة إلى التناقضات البنيوية للثقافة العاصمة. ويبدو أن هويسباوم يريد أن يقول إن المثقفين يجب أن يكونوا، ولكنهم ليسوا - أو إنهم ليسوا، ويجب أن يكونوا - كونيين وقد كانت قضية دريفوس Dreyfus فى تسعينيات القرن التاسع عشر، التى كثيراً ما تعتبر بداية لمصطلح "المثقف"، هى التى أوضحت تعرض المجموعة المباشر لاتهامات بالكبرياء الطبقي والتميز أمام "الناس العاديين"، وأيضاً بخيانة الأمة. وكثيراً ما جرى نقض الاتهام الثانى منذ عهد صراعات التحرر الوطنى وإنهاء الاستعمار، ورغم أن المثقفين الكونيين ما زالوا يتهمون بخدمة مصالحهم الخاصة، فهم الآن يتهمون بخدمة أمتهم لا بخيانتها ويخدم الغرب، ولكن المثقفين أنفسهم كثيراً ما يكونون هم أول من

يوجه كلا الاتهامين ، وهذه الحقيقة تقدم دليلاً قوياً على علاقاتهم المتضاربة بالنزعة القومية. فمن أين تنبع هذه الإتهامات إن لم يكن من الإدعاء الضمنى بالانفصال الكونى عن الأمة؟

إن النزعة الكونية - بارتباطها بكل من الهرمية الاجتماعية والتاريخ الأتم للعالمية المركزة فى أوروبا - لم تعد مسيطرة للعصر. فالمثقفون العاصميون الشاعرون بمسئوليتهم أمام مجال جماهيرى يتجاوز حلف الأطلسى قد شجعوا أنفسهم على إعادة اكتشاف خصوصياتهم ووضعياتهم من حيث النوع والعنصر والطبقة، وبالطبع الأمة. وبالتالي زاد الافتراض بأن وجهة النظر الخارجية عن القومية لا توجد إلا فى الخيال العلمى كروياً خيالية لكلية الوجود والعلم المحيط بشبه المقدس. لكنى فى الوقت نفسه أود أن أقول إن الابتعاد فى فضاء المجرات يظل وارداً حتى فى بروتوكولات أكثر لأقوال تعددية ثقافية. إن هذه - بشكل جزئى - نتيجة متناقضة، ولكنها ضرورية للإحساس نفسه بالمسئولية أمام رأى عام جديد وأقل تركيزاً على أوروبا. بالنسبة لمثقفى العاصمة كانت العالمية المركزة فى أوروبا طريقة لا شعورية للتحدث من داخل أقوى حدود انتمائنا.

ورغم كل هذا التملق الموجه إلى القبول الإذعانى للمكان، وكل تلك السخرية الموجهة إلى الحرية المتحررة، فإن عادة إبعاد النفس جغرافياً هى ما يتطابق معها المثقفون ضمناً ويتصرفون على أساسها يومياً من خلال جميع اختياراتهم لوجهات النظر والمواقف، والمقارنات والتقييم.

ومؤكد أن هناك تغيرات جوهرية فى سياسة المؤسسات التعليمية حدثت منذ عصر ماثيو أرنولد M. Arnold وماكس فيبر Max Weber. والواضح أن النزعة القومية هى فى الغالب من مصادر الإلهام العميق (وأحياناً الضرورى) للعمل الثقافى، وإذا كان جوليان بندا قد ظن أن المثقفين هم - من الأصل - "فوقوميون" (أى يتجاوزون الحدود القومية) فإن فيبر وصفهم بأنهم "مقدر عليهم أن ينشروا الفكرة القومية". ومع ذلك فإن فصل الذات عن الأمة يظل خيالياً أو عادة بدونها يصبح من الصعب التعرف على شكل ، بل ومضمون الحياة الثقافية كما نعرفها. هل نحن فى أعرق أعماقنا مؤمنون حقاً بإمكان وجود مؤرخ جدير باسم مؤرخ، وليس بعيداً عن الكرة الأرضية؟

أسوء الحظ ليس هذا مجرد لغز للمثقفين. لقد أصبحت نقطتنا هذا التناقض سلاحين في الهجمات المستمرة على مدرسى الولايات المتحدة، وغيرهم من العاملين في مجال الثقافة - خصوصاً، وليس حصراً من اليمين - وهى الهجمات التى سميت "الحروب الثقافية". إن الاتهام المزيج هو: "العالم - ثالثة" من ناحية، و"النخبوية" من ناحية أخرى. لقد اعتبر اليمينيون معارضيهم خونة للحضارة الأوروبية، أو مجموعة جديدة من البيض المضللين الغارقين فى الإعجاب بأصحاب البشرة الملونة من أهل العالم الثالث. كما اعتبروهم أطفالاً غير ناضجين من ستينيات القرن العشرين، ونخبة لا تعرف شيئاً عن القيم الأمريكية. باختصار "رايكاالين أقحاحاً". فى هذين الاتهامين قدر من الحقيقة كاف لمزيد من اللوم، حين يؤيدهما امتلاك اليمين للطبقة كسلاح ضد اليسار، وكذلك فإن كلا الاتهامين يمكن تحويلهما إلى نقص فى الاهتمام بالرخاء القومى؛ لذلك فإن هدف الدفاع عن النفس، ومعرفة الذات أيضاً يجعل المثقفين مطالبين بإعادة التفكير فيما يحكونه عن المكان الذى جاءوا منه، وتقديم تفسير بديل لنزعتهم القومية التى لا تنكر - تفسير يساعد على التقريب بين تهمة النخبوية (إحدى التهم التى توجهها ما بعد الحداثة إلى الحداثة) وبين تهمة المتعة السياحية بالثقافات البعيدة (وهى التهمة المضادة من الحداثة إلى ما بعد الحداثة).

بمجرد الانتباه إلى حالة التناقض هذه يمكننا معرفة أن قدراً معيناً من الجهد الثقافى قد اتجه إلى محاولة حلها، وعلى سبيل المثال فإن الدراسات المتزايدة دائماً للنزعة القومية تتيح معرفة عرضية ضئيلة بتاريخ ما هو غير قومى، وهو السؤال المتناقض ظاهرياً عن المكان الذى يمكنه أن تأتى منه النزعة الكونية (وأنا أقدم مثليين فى نهاية هذا الفصل).

وقد كانت هناك أيضاً محاولة أكثر وضوحاً لإنقاذ المفهوم من ارتباطه بالطبقة وبالميزة الغربية، وذلك بإظهار وجود نوع من النزعة الكونية الشعبية غير الغربية أو غير النخبوية. لقد أكد جيمس كليفورد Clifford J. الذى السفر الذى هو دائماً جزء من الثقافات غير الأوروبية التى تبحثها علوم الإنسان الأوروبية. ويرى كليفورد أن عبارة "ثقافات مختلفة" يمكن أن تستبدل بها عبارة "نزعات كونية متعارضة". فى كتاب "الأطلنطى الأسود" يكشف بول جيلروى Paul gilroy البؤس الخافية التى تدور فيها الثقافة

العابرة للحدود، والتي ساعدت على تكوين الشخصية السوداء الدياسبورية المهجنة فى قصتين متشابكتين: واحدة عن نفسه كعالم دراسات إنسانية هنودى يعمل بين الفلاحين المسلمين فى مصر، والأخرى عن الروابط المفاجئة الكثيرة فى التجارة والثقافة التى ربطت الهند بالبحر المتوسط فى فترة ما قبل القوميات فى القرن الثانى عشر يرسم كتاب "فى أرض عتيقة" لاميتاب جوش Amitav Ghosh صورة معبرة حلوة ومرة لنزعة كونية تائهة، نزعة لا تستطيع أسفاره ولا أسفار معاصريه من العمال المصريين فى العراق أن تعيد تشكيلها. أما الناقدة الجنوب/أفريقية بينيتا بارى Benita Parry فتلخص موضوعاً مميزاً فى إصدارات حديثة مثل "الثقافة العامة" و"دياسبورا"، وكذلك فى الإصدار القديم "انتقال" فتقول: "إن هناك إدراكاً لأن التدفقات العالمية لحركة الثقافة الدولية قد انطلقت فى ثقافات عامة أنتجت نزعة قومية طائفة فى فترة ما بعد الاستعمار". وبهذا الامتداد على الناحيتين الجغرافية والاجتماعية أصبح مصطلح "نزعة كونية" يشمل الآن عبداً هندياً أرسله تاجر يهودى ليقوم بالمعاملات حول الخليج الفارسى فى العصور الوسطى كما يشمل الخدم الأفارقة للمسافرين البريطانيين فى القرن التاسع عشر، والمسافرين الأفارقة/ الأمريكان فى أوروبا الحديثة، وكذلك أجراء اللقمة والمأوى الأوروبيين والكاريبيين والاسيويين فى الولايات المتحدة المعاصرة، بالإضافة إلى الفئة الأكثر بروزاً، مثقفى العالم الثالث العاملين خارج مراكز العاصمة مثل نجوى وإثيونجو Ngugiwathiong'o وإدوارد سعيد Edward Said وجاياترى تشاكرافورتى سبيفاك Gayatri Chakravorty Spivak .

حين أجمع بين المجموعتين الأخيرتين: مثقفى العالم الثالث وأجراء اللقمة والمأوى القادمين منه، فإننى أقترّب من السؤال المحظور الذى أحاول بحثه فى الجزء المتبقى من هذا الفصل: ماذا نفعل حيال نزعة كونية وكلاهما أو المشاركون فيها ليسوا غربيين، ولكنّ تحركها يتجه ناحية الغرب "المتقدم" أو "النامى"، وبذلك يمكن وصفها بأنها شكل من أشكال التحرك إلى أعلى؟ لقد تعجب النقاد من أمثال بارى تيم برينان Tim Brennan وإعجاز أحمد وجاياترى سبيفاك وآخرين بدرجات متفاوتة، وتساءلوا عما إذا كانت الروايات وقصص الحياة التى عاشت فى أحضان العاصمة يمكن أن تعنى شيئاً آخر غير التأكيد الانتهازى على أهمية العاصمة. إن سبيفاك توازى بين الحماس الحالى فى

العالم الأول لكتاب العالم الثالث، وبين إستراتيجية "فرق تسد" الاستعمارية السابقة التي خدمت فى آن واحد مصالح القوة الاستعمارية، ومصالح "الصفوة المحلية المتطلعة". وهى تسأل: هل يتكرر أمامنا الآن "السيناريو القديم الخاص بقوة مجموعة ممتازة، أو مجموعة مهينة للتحرك إلى أعلى؟ إن أى ناقد يكتب اليوم فى العاصمة يبدو مضطراً لأن يعيد التفكير فى هذا السؤال وفى غيره من الأسئلة. هل من المحتمل أن يؤدى هذا التشخيص ذاته إلى تكرار التهم نفسها الموجهة ضد "الكونية عديمة الجذور (مثل كونية روسو فى العبارة الواردة فى بداية هذا الفصل)؟ وهل النزعة الكونية القادمة من الأطراف تطابق القادمة من المركز؟ وهل تترك مركز العاصمة كما كان تماماً؟ وماذا تقول لنا عن المركز الذى ينتج قصصاً عن التحرك إلى أعلى، وعن نقاد تلك القصص، بما فيها قصصنا نحن؟ وهل من الممكن، أو من المرغوب فيه إنتاج نقد سياسى لا يشير إلى قصص التحرك العلوى، والتقدم المحتمل، والتنمية الشخصية والجماعية؟

إن البؤرة المزبوجة لهذه الأسئلة التى تشير فى آن واحد إلى النصوص الأدبية وإلى المهن النقدية تعثر على هدف بحثى واضح فى تلك النوعية الناشئة التى أسميها "قصص أجير اللقمة والمأوى"، كما فى قصة بهاراتى ميوكرجى القصيرة Bharati Mukherjee (وكذلك الرواية) المسماة "ياسمين"، وفى رواية چامايكا كينكيد "Jamaika Kincaid" لوسى. إننى أعتزم فحص هذه النوعية - بطريقة أولية مؤقتة - من خلال مقال لسببشاك نشر فيه رواية تشارلوت برونتي Charlotte Bronte "جين إير" Jane Eyre كقصة رمزية مزبوجة. قصة رمزية عن دور القوة فى أدب القرن التاسع عشر، وقصة رمزية عن "حركة المساواة النسائية البرجوازية" فى القرن العشرين. من أفكار سببشاك أن تحرك جين إلى أعلى لا يتم إلا بالاستغلال الاقتصادى والتدمير الرمضى للشخصيات التى تمثل التملك الاستعمارى لأوروبا. بالإضافة إلى أن تحرك جين - بدوره - قد بدأ بتأثير من قراء الحركة النسائية فى العاصمة الذين يجدون فيها أسطورة منطقية عن نهضة النقد النسائى الموازية للسلطة المؤسساتية، وهى هذه المرة على حساب موضوعات ما بعد الاستعمار خصوصاً ما يتصل منها بالنساء.

ما الذى نقوله لنا هذه الآراء القوية والمؤثرة عن قصص أجراء اللقمة والمائى (الذين يعملون مقابل الأكل والسكن بلا مرتب)؟ مثل "جين إير" ، ويمكن اعتبار كل من "لوسى" و "ياسمين" كرمز للحركة إلى أعلى. فى كل حالة تتحول حركة القرن التاسع عشر المحلية من الأقاليم إلى العاصمة إلى حركة دولية من الأطراف إلى قلب العاصمة. من الناحية البنوية، أو على الأقل الجغرافية. يبدو أن هذه النوعية تتقرب إلى العاصمة كفاية لا مفر منها، وكمصدر للحرية والسعادة. وفى نوع من النابولية المؤنثة (نسبة إلى فيديادار نايبول Vidiadhar Naipaul من ترينيداد)، فإن المسيرة الشخصية من الكاريبي إلى العاصمة تصبح رمزاً للانتقال الهيجلى من البربرية البدائية غير الواعية بالذات إلى الحضارة العالمية، وذلك يحال المتخلفون إلى نوع معروف من الركود الاستعماري والدونية.

حين تذهب لوسى (فى رواية كينكيد) مع صاحب العمل إلى المتحف تجد صورة لنفسها فى:

"بعض رسوم شخص فرنسى عبر نصف العالم ليعيش، ورسم صوراً لأناس وجدهم يعيشون هناك. لقد كان - من قبل - رجلاً مصرفياً يعيش حياة مريحة مع زوجته وأولاده، ولكنه لم يكن سعيداً، وأخيراً تركهم وذهب إلى النصف الآخر من العالم حيث صار أسعد مما كان. لا أدري إن كان "ماريه" هذا أرادنى أن أكون أسعد، ولكننى اقتريت جداً من تطلعات هذا الرجل، وفهمت أن إحساسك بأن مكان ميلادك هو سجن غير محتمل، وانتظار شئ مختلف تماماً عما اعتدته - ثم معرفته - يمثل مرفأً نجاة".

رغم أن لوسى لا تبدو لنا كمن تبحث عن الراحة المادية التى هرب منها الرسام، فإن طريقته غير الأوروبية فى تغيير مسار الهروب الأوروبى فيها شبه كبير من الغلطة التجريدية والسياسية التى يضمها - كما تقول سبيثاك - اعتبار لحظة الهجرة الاقتصادية المركزة فى أوروبا "كلحظة بداية". إن قراء المدن الكبيرة قد لا يرحبون بالنوعية التى تنصح كل سكان العالم الثالث بالهجرة، ولكنهم نادراً ما يعترضون على القول بأن العالم الثالث سجن، وأن العالم الأول مرفأً نجاة. والاستقبال الحار لتلك

النوعية من جانب أولئك القراء (إن لم يكن من جانب النقاد الأكاديميين) لابد أن ينظر إليه بالشئ من الشك. وهذا تحذير من سبيثاك: "إن صراع الهامشيين في فضاء العواصم الكبيرة لا يمكن أن يعتبر المرجعية لمرحلة ما بعد الاستعمار بأكملها". إن "لوسى" بعد امتزاجها مع الرسامين المشابهين لجوجان تتذكر اختلافاتها، أى ملامح معوقات الإضافية: "لم أكن رجلاً، بل امرأة شابة من أطراف المعمورة، وحين تركت وطنى كنت أضع على كتفى عباءة خادمة". على أن هذا كله يمكن أن يقال - مع بعض الاختلاف - عن چين إير، وهو - على الأقل فى رأى سبيثاك - لا يقلل من إثم مشاركة چين فى المشروع الإمبريالى. هل يتغير أى شئ بسبب معوقات لوسى - وليس من بينها العنصر للغربة - لو أن مسار حكايتها رغم ذلك، يشبه كثيراً صيغة "الآمال الكبيرة" للبرجوازية الأوروبية فى القرن التاسع عشر؟ وبالنسبة لقراء العاصمة الذين يتابعون برضا قصة حياة لوسى هل تقدم لهم أى شئ أكثر من فرصة لإعادة التمرس بالإثارة الأولية؟ أما بالنسبة للنقاد على وجه الخصوص، هل يختلف مغزى قصة كينكيد كثيراً عما تأخذه سبيثاك على چين إير؟

أعتقد أن هناك فروقاً، ولكنها لا تظهر بسبب نقاط التقارب الأبرز. إن "لوسى" و"ياسمين" (القصة والرواية) تشتركان مع چين إير فى ملامح قصصية أخرى، وخصوصاً المنظور القصصى للخادمة والمربية فى بيت السيد، وموضوع السلوك الجنسى العدوانى. هذه القصص - مرة أخرى على غرار چين إير - تؤسس حركتها العلوية على طاقة الإثارة الحسية عند الخادمة، وتربط تلك الطاقة بالمنظور الروائى من ناحية، وبالتهديد بتخريب العلاقة بين السيد وزوجته الشرعية من ناحية أخرى. إن القصة القصيرة "ياسمين" تنتهى بخضوع أجيعة اللقمة والموى - برغبتها - لإغراء رب الأسرة (أستاذ علم الأحياء)، بينما زوجته - الممتة - غائبة فى رحلة خارجية. وفى "لوسى" ينتهى الفصل الأول بأجيعة اللقمة وهى تحكى للزوج والزوجة حلما كان الزوج يطاردها فيه بينما الزوجة تشجعه على ذلك. وفى الفصل الأخير يفصل الزوجان، وتسافر بطلة القصة - لا نتيجة لما حدث ولا لأنها السبب فيه رغم أن خيانة الزوج لم تكن معها، ولم تكن بينها وبينه أية مغامرات.

هنا إذن فارق كبير. إن الزواج بين السيد والخادمة الذى كان يمثل جائزة صراع الخادمة للصعود إلى أعلى - على الأقل منذ رواية "بامبلا" لصامويل ريتشاردسون S. Richardson (١٧٤٠). هذا الزواج لم يعد وارداً، وبهذه الوسيلة يتضح أن ميوكرجى تقاوم (رغم أن هذا أقل وضوحاً فى الرواية التى تحمل الاسم نفسه) حكاية تحرك صفوة المهاجرين إلى أعلى. يقول آخر سطر فى القصة القصيرة: "وأعطاهما هذا شعوراً طيباً للغاية، لدرجة أنها نسيت كل كآبة حياتها الجديدة، واستسلمت لذلك". إن غموض كلمة "ذلك" - وربما كان يعنى ممارسة الحب كرمز للحياة الجديدة - بالإضافة إلى ذكر "الكآبة" يبرز لنا المغزى الذى ربما نجده فى عبارة سريعة على ظهر غلاف الكتاب لأحد النقاد: "شئ بارد حقاً لأن البطلة لا تدرك أنها موضع استغلال". إن الاستغلال غير الواعى قد يغير - بالطبع - من قصة بامبلا/جين إير فى التحرك إلى أعلى من حيث التطلعات الحسية. هنا يمكننا القول بأن العالم الثالث - الفارق فى بؤس متزايد - يجد من يمثله فى شخص مهاجرة مبتهجة - لا تستطيع أن تتجنب من وراء سلوكها الجنسى مع سيدها أية ميزة اجتماعية ثابتة.

ومع ذلك، فالواضح أن ميوكرجى تجد صعوبة فى التمسك بمقولة أن هناك طبقة أو شعباً فى العالم الثالث "لا" ينهض أو لا يرتفع. وصف حياة ياسمين فى السطر الأخير "بالكآبة" يحمل شيئاً عن المفاجأة، فحتى ذلك الحين لم يبد عليها أنها مهممة بعملها قط. باختصار يبدو أن ميوكرجى تبذل محاولة أخيرة لتجعل لقصتها مضموناً وعظيماً. إن كثيراً من القراء (وليس فقط أولئك الذين يشكون فيها سياسياً) سوف يدركون أنها، مثل بطلتها - قد سارت أكثر من نصف الطريق نحو الإعجاب باللمح الأمريكى الذكى فى حياة ياسمين التى أعجبت هى الأخرى - مثلاً - بأن الرجال فى مدينة أن آربر Ann Arbor يقومون بالطهى، وأن أصحاب العمل يشجعونها على أخذ نورات فى جامعة ميتشيجان، وأن تكون "أكثر أنانية"، وأن من تساعد أما ليست مثل أنا الخادمة، ولكنها "جيدة كئى شخص". إن ميوكرجى وكينكيد - كليهما - تبدوان معجبتين بالحلم الأمريكى الداعى إلى اكتشاف الذات. تقول لوسى "أنا أكتشف نفسي"، وأثناء ممارسة الحب فى النهاية تعتقد ياسمين أنها "فتاة ذكية جميلة ليس معها تأشيرة دخول ولا أوراق رسمية ولا شهادة ميلاد لا شئ إلا رغبتها فى الاكتشاف والبوح".

هل نحن - بعد هذا كله - أمام حديث لا عن الاستغلال والإغراء بل عن الأمركة؟ ربما لا تبدو الخيارات متناقضة. إن القراء الأمريكيين - حين يدركون التباين بين الأحلام الأمريكية والحقائق الأمريكية - قد يكونون ضيقى التفكير إذا لم يروا أمامهم إلا الحقيقة الأمريكية، كما لو أن تحولات النظام الاجتماعى الذى تعرفه ياسمين ليس لها أى مدلول إلا تأكيد القيم الأمريكية، وكما لو أن ياسمين - بمعاييرها الخاصة غير الأمريكية - لن تجد شيئاً فى حياتها الجديدة تفضله على حياتها السابقة. وكذلك قد يبدو من ضيق التفكير عدم إدراك أن إضافة مسألة العنصر إلى طبقة بروتنتى وجنسها سوف تنتج عنها علاقات أكثر تعقيداً بين الشخصيات والمجموعات.

فى رواية "ياسمين" التى ظهرت بعد عام من قصة ميوكرجى القصيرة نجد أن البطلة أجيعة اللقمة وهى هذه المرة مهاجرة من الهند وليست من الكاريبى تقع ثانية فى غرام صاحب العمل، أو بالأحرى فى غرام "ما يمثله لى، سيد يقدم السكن لخدمة". وعلى خلاف سميّتها، فهى عندها فرصة لنهاية ناجحة (وإن لم تكن شرعية) بالحلول محل الزوجة الأولى البيضاء الشرعية. ورغم ذلك فليس واضحاً ماذا يعنى حقاً هذا الحل. لقد كانت الزوجة هى التى بدأت هذا كله ببحثها عن السعادة مع شخص آخر. وبالنسبة لياسمين فإن ارتباطها بصاحب العمل السابق يعنى أنها تستجيب له أقل بما تستجيب "لوعده أمريكا". وعلى غرار أبطال د.ه. لورنس D.H. Lawrence فى "أبناء وعشاق"، وچيمس جويس James Joyce فى "صورة فنان شاب" تكون نهايتها أقرب إلى المغادرة منها إلى البقاء (طمعاً فى الأشياء، وتهوراً فى الآمال).

ولأن الرواية أقرب من القصة القصيرة إلى مادة "چين إير"، فهى تضم فى سلسلة الرجال الذين تقدمهم إلى بطلتها أجيعة اللقمة - زوجاً أكبر سناً وناجحاً ومعوقاً من الناحية المجازية، ولكن ياسمين هذه تترك مع شخص صاحبها هذا موظف بنك أطلق عليه عميل غاضب الرصاص قشلته، كما تترك النجاح الذى يوصف بأنه السبب فى حوادث إفلاس وانتحار بين فلاحي المنطقة. وهى تتخذ هذا القرار بعد ما يقرر ابنه هو الآخر الرحيل (مرة أخرى - كما فى چين إير - هو ابن بالتبني وغريب، ومثل ياسمين، لا جئى هارب من فظائع وعنف العالم الثالث). إنها تقول "إن العالم منقسم إلى أولئك الذين يبقون، وأولئك الذين يغادرون". هل تريد ميوكرجى أن تقول لنا إن الطريقة

الوحيدة للصعود إلى أعلى هذه أن تغادر، وأن الطريقة الوحيدة للبقاء هي الإصابة بالشلل؟ أنا لا أختلف تماماً مع هذا الرأي ولكننا في هذه الحالة تفوتنا أشياء أخرى أكثر أهمية. إنها - بشكل حاسم - تحول موضوع قصة جين إير من التركيز على التحرك العلوى إلى التركيز على التحرك الجانبي. فاستأذما الذى يقدم لها البسكوت، وكذلك ابنته (المتبناة أيضاً) ينتميان - مثل موظف البنك - إلى تلك الطبقة التى تستطيع أن تدفع مقابل عناية شخصية بأبنائها ، لا الغاية فى مؤسسة عامة. وباختيارها لهؤلاء فإن أجيرة اللقمة سابقاً لا تقوم بأى تضحية ملموسة بالمزايا الاقتصادية، أو بإمكانات الحياة. وبالسماح لياسمين بالتحرك داخل مستوى اجتماعى واحد - وليس بين عدة مستويات - فإن ميكوكرجى تحول موضوع القصة إلى الاختيار بين أشكال الوجود - على وجه التحديد - بين البقاء الذى يحق بالتدريج البطىء أولئك الذين يرغبون على البقاء فى بلادهم مثل موظف البنك، وبين التحرك الذى قد لا يكون مربحاً، ولكنه مبهج، والذى لا يكون فيه التزام بأية قيم إيجابية أو بديلة، فقط الالتزام بالآ تكون أو تفعل ؛ أو تتحمل "هذا"... إن المغادرة التى تحتل مكان الزواج النهائى تجعل النهاية اختياراً بين أن تكون ضحية أو محتالة مع تجنب ذلك الاختيار. وبإمكان ياسمين أن تكون فى كلا الموقفين ، ولكن الأفضل ألا تكون فى أى منهما. وبعبارة أخرى إذا كان الحل عند ميكوكرجى هو التحرك ، فليس من الضروري أن يكون التحرك إلى أعلى. وإذا لم يكن الاختيار بين السلوكيات المختلفة للطبقة الوسطى حيال الظلم الاجتماعى هروباً من الظلم الاجتماعى فهو - أيضاً - ليس التمتع بالسياحة الكونية الدائمة، أو عبث الاختيارات الحسية بدون مسؤوليات اجتماعية.

هذا التغيير نفسه، أو إعادة التفسير بالنسبة للتحرك إلى أعلى، يملأ نهاية القصة القصيرة "ياسمين". إن الغموض الوارد فى ختام القصة ليس معقداً من الناحية الفنية، ولكن الإرادة القوية الواضحة التلقائية والتى تأتى فجأة - والتى يشار إليها إشارة سريعة فى النهاية - يمكن القول بأنها تمهيد لمسألة الرغبة، وخصوصاً رغبة ياسمين نفسها، والقيمة التى سيضعها القارئ عليها. ياسمين هذه - ربما أكثر من نظيرتها فى الرواية - تقدم لنا على أنها ذكية، ونشيطة، وطموحة ، وسائرة باختيارها إلى مصيرها. وهى قد اختارت أن تمارس الحب مع صاحب العمل. هل يمكن أن يكون

الحب بالتراضي - مثل المال - هدفًا لعملية حسابية ؟ وهل يمكن أن يؤدي الوظيفة التي يؤديها الرهان في السباق، أو الطبقة أو الرموز النوعية؟ إن الأهمية الكبيرة التي تطيحها ميوكرجى لموافقة الواعية في لحظة العلاقة الحسية تجعل ذلك الوعى (أو اللاوعى) ميدانًا تتصادم فيه الرموز المتصارعة. في هذه اللحظة هل هى ممثلة غير واعية لعنصرها وطبقتها؟ هل هى ممثلة واعية لجنسها؟ أم لا شىء مما ذكرنا؟ وبالوصول إلى لحظة غامضة من الصمت والسرور، وبالتوقف قبل أن تظهر النتائج الاجتماعية لممارسة الحب - وهو قرار ينعكس فى الاختلاف بين القصة القصيرة والرواية - تفتح ميوكرجى الباب أمام رمز آخر لا يهدف إلى الزواج والحلول محل الزوجة الشرعية (والجنس هنا مكسب)، ولا إلى الاستغلال (والجنس هنا خسارة)، ولكن إلى غاية أخرى تشمل المتعة المؤقتة فى حد ذاتها رغم اختلاف مواقع السلطة والقوة. إن هذه فكرة خطيرة إذا أخذنا فى الاعتبار تجارة الجنس الدولية المزدهرة، ولكن ميوكرجى لا تستبعد فكرة أن الجنس ربما لا يعنى شيئاً فى ذاته. قد يكون مجرد استحواذ أو هدية، وقد يكون من ملامح اقتصاد فقير أو غنى، وقد يكون عملاً عدائياً تجاه الزوجة أو غير متعلق بها، وقد يكون ، أو لا يكون رمزاً للطبقة أو للنوع. وهى توحى إلينا بأن هذا النص بالابتعاد عن تركيبة چين إير بخصوص الزواج والإنسان الاجتماعى قد لا يقصر عن تحقيق الطموحات الاجتماعية لچين إير، أو تركيزها الرمضى، ولكنه قد ينجح كرمز لمجتمع متعدد المواقف من مثل هذا التركيز.

هنا من المفيد أن نقارن وضعية الجنس والزواج فى "لوسى". إن لوسى لا تمارس الحب مع صاحب العمل رغم وجود ملامح كثيرة من تركيبة چين إير فوق كل شىء انفصال السيد والزوجة، وموافقة ذلك للنشاط الحسى والمهنى "الفتاة الصغيرة التى ترعى الأطفال". إن التماثل يبدو مستمراً، تقول لوسى: "بينى وبين نفسى سميت نفسى باسماء أخرى: إملى - تشارلوت - چين، وهى أسماء المؤلفات اللاتى أحب كتيبهن". مثل چين إير نجد للوسى رد فعل قويا ضد الناس حسنى المظهر ، وهى تزيد فى توضيح التعارض بين الميلاد والجدارة الأمر الذى يجعل "چين إير" مع أمور أخرى شبه تفسير للثورة الفرنسية. إن الجنس - على عكس الجمال - يمكن ضمه إلى الجدارة، ولوسى مهتمة به جدا، فهو يعنى لها عدة أشياء يعنى إنجاز تحقيقه فى ذلك

المكان الكئيب، وإدانة لمبادئ أمها، ودليلا على استقلالها. "إن الحياة كامرأة وضعية كانت ممتعة للغاية. شكرا جزيلاً. إن هناك غاية للمنافسة، فهي تغار من فتاة كانت لها تجربة يمكن أن توصف بأنها" إساءة جنسية"، وهى تود لو أن ذلك حدث لها هى، ولكن ليس هو الطريق إلى تحقيق الإنجاز الاجتماعى المؤدى إلى زواج يتحرك إلى أعلى. والزواج مثل الجنس بين السيد والخادمة لا يهمها، فالرغبة فى البقاء بلا زواج هو أحد أقوى دوافعها الواعية. ورغم أنها تتابع أنهيار زواج صاحب العمل، ورغم أنها تصب جام غضبها على الزوجة فليس لدى لوسى أية رغبة واعية فى الطول محلها. ويمكننا القول بأن الجنس بالنسبة لها - هى أيضا - مسألة جانبية وليست رئيسية. إنها بعدم احتياجها وعدم رغبتها فى إقامة علاقة مع من تخدمهم، وبعدم الارتباط بهم فى علاقة زواج تحتفظ بالجانب السلبي الحساس فى العلاقة، وبإمكان تغيير خط سيرها فجأة.

يمكننا أن نعمم المسألة قليلاً بجعلها نوعاً من الرموز فى مجتمع غير متمركز لا يعنى ارتفاع امرأة فيه بالضرورة سقوط امرأة أخرى، كما أن تعدد المواقف فيه قد لا يعنى أن الحركة الواضحة تعنى الارتفاع أو السقوط. وأضاف أنه من الممكن - بالمقارنة مع "جين إير" - اعتبار الزيجات الفاشلة وغير الكاملة كخطوة إلى أعلى، أو على الأقل فى الاتجاه الصحيح. لقد لاحظ أحد نقاد كينكيد فى (The nation) أن معظم المتاعب التى سببتها للقارئ كانت لأن "البطلة فشلت فى الانضمام إلى المجتمع الأبيض - أى السلطة - كعامل حاسم فى حياتها". مثل هذه الملاحظات تذكرنا بأن الخاتمة المقلقة يمكن أن تمثل منحة تهدئة لتلك السلطة، أو وسيلة غامضة للإصرار على مركزيتها الموهومة.

من هذه الزاوية فإن أقوى تعديل لكينكيد على قصة "جين إير" هو تعقيبها على موضوع المرأة الثانية إزاء الزوجة الشرعية. إن لوسى فى حماسة غضبها الشديد توجه قدراً كبيراً منه إلى الحركة النسائية لطيفة المتوسطة فى العالم الأول الذى لا يفهمها، والذى يدفعها إلى حقن بالغ حين تفخر "بدمها الهندى". إنها تسأل نفسها: كيف تصلين إلى وضعية المنتصر، وأنت معرضة للقهر والهزيمة؟. هذا الغضب - فى رأى - يجد تنفيذا غير مباشر فى تحطم الزواج الذى تسجله لوسى بالكاميرا، وتشارك فيه فى لحظة لا تنسى، ورغم هذا كله فالتناقض مع جين إير يلفت الانتباه. إن الصداقة الحذرة

والمترددة بين المرأتين تتجاوز حادث تحطم الزواج، كما تتجاوز إحساس الزوجة بالخيانة حين تنهى لوسى عقدها وترحل. ويمكن أن نعزو بعض المسائل المعلقة في الجنس والزواج في "لوسى" إلى أن صلب القصة قد تحول إلى النساء، ولم يعد الصراع حول من سيشارك الرجل السلطة، بل حول التعاون المهتز والصعب بين المرأتين. إن التحرك إلى أعلى من جانب أجيرة اللقمة من العالم الثالث ربما لا يتطلب تغيير أو معاداة الحركة النسائية أو المهنية للطبقة العليا في العالم الأول. قد تكون الزوجة عدوة طبقية للوسى، ولكنها حليفها النوعي في الوقت نفسه.

إذا بدا أن هذه طريقة غير مباشرة لتكرار الفكرة التافهة بأن الطبقة ليست الشاهد الوحيد المؤثر في النهاية، فلا يعنى هذا إمكان إهمال الطبقة. وإذا كان الجنس قد أصبح جانبيًا، فذلك جزئيًا لأن الطبقة التي تمثلها كاتبة كميوكرچى قد تحركت حركة جانبية. إن الدياسبورا الخاصة بها - من شبه القارة الهندية - تخص في معظمها الطبقة الوسطى والوسطى العليا التي وصلت إلى الولايات المتحدة ومعها مهارات مقنعة ومتطورة نسبيًا، أو قدر من رأس المال. إذن كميوكرچى لا تفعل شيئًا إلا تقديم تجربة طبقته الخاصة في سياق قصة أجيرة اللقمة.

وما فعلته أمر فيه احتيال وغموض، فالخدمة المنزلية تبقى واحدة من أكبر مصادر العمل بالنسبة للنساء اللاتي تتغير أماكنهن بفعل التقسيم الدولي للعمل، والسفر من الريف إلى المدينة سواء بعبور الحدود القومية أم لا .. ولكن أجيرة اللقمة - كما تشير كل الكتابات - وعلى غرار مربية الأطفال التي تصادفها لا يمكن ببساطة وصفها بأنها خادمة منزل. إن المصطلح الدال على أجير أو أجيرة اللقمة هو بالإنجليزية (مستعاراً من الفرنسية au pair و pair) تعنى المثل أو "المساوى" أو "النظير" على غرار التساوى عند تغيير العملات بين الدول. وطبقاً لمعجم "لاروس" الفرنسي: "أن تكون au pair فى أحد المنازل يعنى أن يتوفر لك السكن والطعام بدون أجر مقابل خدمات معينة". إن تجربة السفر - بما تعد به من استغلال رأس المال الثقافي المكتسب بهذه الطريقة - تتم مقايضتها بخدمات منزلية لا أجر عليها. إن هذا لا يحمي العناية بالأطفال، والنساء اللاتي يقمن بها من مخاطر اقتصاد الأجور فحسب، بل إنه يبيهن بعيدات عن التباين الطبقي. إن بطلا قصة ميوكركچى القصيرة هي ابنة طبيب، ومثل ميوكركچى

نفسها يمكن اعتبارها باحثة عن تأكيد وضعيتها طبقتها، لا عن الارتقاء أعلى منها في أرض معادية، حيث يمكن للطبقة الوسطى في العالم الثالث أن تصبح - بسهولة - الطبقة الدنيا في العالم الأول.

أضف إلى ذلك أن عمل أجيورة اللقمة سيكون مؤقتاً، أى مرحلة قصيرة فى حياة امرأة ربما كانت هى الأخرى تدفع، أو فى طريقها لأن تدفع أجر امرأة أخرى ترعى أولادها. إن أجيورة اللقمة التى يمكن أن تكون متعلمة وذات مزايا نسبية، أو على العكس خادمة منزلية مضطرة لقبول أدنى الأعمال وأقلها أجراً. أجيورة اللقمة هذه قد لا يكون اهتزاز طبقتها الاجتماعية دليلاً على شئ أكثر من منطق متعدد الوجوه فى زمن لا يمكن اختزال الهوية النوعية أو العنصرية فيه إلى اعتبارات الطبقة، وحيث أصبحت الحركات الاجتماعية الجديدة التى لا تقدم نفسها فى إطار قومى عالمية الطابع وحيث صار هناك اهتزاز اجتماعى عام بفعل التقسيم الدولى للعمل.

فى ختام كتاب "الريف والمدينة" يحاول ريموند ويليامز Raymond Williams أن يمد نطاق حجته السابقة بحيث يشمل حدود الإمبراطورية البريطانية، وكذلك النزعة الاستعمارية العالمية الجديدة التى جاءت فى إثرها، أى أن يفعل ما تفعله حكاية أجيورة اللقمة بچين إير ، فهو يقول إن الريف الآن هو العالم الثالث، بينما تصبح كل من المدينة والقرية اللتين كان يناقشهما ، المدينة البريطانية والقرية البريطانية تصبحان فجأة "المدينة" الإمبريالية بالنسبة لذلك الريف. الصعوبة هنا فى كلمة "فجأة". وفى الحقيقة أن هذا التقسيم "الجديد" متغلغل كثيراً فى التاريخ السابق الذى تحدث عنه كتاب ويليامز. إن الريف البريطانى قد أصبح جزءاً من مدينة عالمية لمدة قرنين أو ثلاثة. وإذا نظرنا إلى التضاد بين الريف والمدينة فى سياق التقسيم الدولى للعمل، فكأنما نسيبغ عليه صفة النسبية بدرجة كبيرة. ويسرى الكلام نفسه على نوعيات الطبقة والعنصر والنوع التى تخلفها قصص أجراء اللقمة على جغرافية القرية والمدينة. وإذا تذكرنا عمال النسيج الهنود الذين طال استغلالهم، والذين أفلست صناعاتهم قبل أن تحل المنسوجات الإنجليزية محلها، فسنعرف أن الطبقة العاملة البريطانية ليست مجرد طبقة عاملة، والعكس أيضاً صحيح، ففى التقسيم الدولى للعمل ليست الصفوة المحلية مجرد صفوة.

إن سبيفاك تطبق مثلاً سائراً حين تصف الدافع وراء عملها كما يلي: "عدم بئى شىء، لكن أعطهم التقسيم الدولى للعمل". هذه عبارة ذكية جداً، والاختصار الذكى فيها ليس من باب العبث لأن طلب التقسيم الدولى للعمل هو بالضبط وباختصاره الإصرار على أنه حتى أقطع ملامح الظلم الاجتماعى لا يمكن اختزالها فى اعتبارات طبقية بسيطة بدون الخروج من النوعيات الاجتماعية الإضافية للمصابين والمستبعدين. إن أجبر اللقمة فى النص الأدبى - كشخصية دولية - يمثل القلقة التى يحدثها رأس المال العالمى فى التقسيمات الطبقية المحلية مما لا يعنى أبداً إزالة هذه التقسيمات. وربما يكون هذا سبيلاً إلى فهم الاهتزاز الطبقي الواضح لأجبر اللقمة. إن الحرفيين المهرة فى عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر كان يمكنهم تمثيل من هم أعلى منهم أو أدنى فى التسلسل الاجتماعى من مالك المصنع إلى العامل فيه، وبهذا كانوا يقومون بمهمة التمثيل السياسى مع تحمل مخاطرها وممارسة سلطاتها. وكذلك فإن أجبر اللقمة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين لا تقل مخاطره عن ذلك، ومن ذلك النظر إليه على أنه تعويذة لعهد ما بعد الاستعمار تستطيع بقوة سحرية إزالة الأوجاع الطبقية المحلية. ولكن لابد من الانتباه أيضاً إلى القوى المحتملة.

والأهم من هذا كله هناك الباقون على أطراف الموضوع، وأولئك هم الذين يرغموننا على عدم الوثوق فى قيمة قصة أجيرة اللقمة والمأوى. إنك لا تستطيع أن تستنتج على الفور أن قصة إزاحة زوجة بيضاء فى العالم الأول مقصود بها فعلاً تحريك الملونين الذين لم يغادروا بلادهم. فالمؤكد أن بدء حياة جديدة فى مدينة كبيرة لا يمكن أن يكون بهذه الصورة التى تحكيها قصة مواطن ما بعد الاستعمار كما توضع سبيفاك. ولكن بمجرد أن نتفق على استحالة وجود قصة مفردة نموذجية كهذه، فقد يصير من الأسهل أن ندرك أن حكاية أجيرة اللقمة بها فى الواقع لمحات مجازية تعميمية لا ضرورة لأن تدان بقسوة. إن القيام برحلة ذهاب فقط لا يعنى بالضرورة أن هناك أمة أو عنصراً يغير جلده لكى ينخرط بشكل أسرع فى سلك ثقافة متقدمة. وإذا كان العنصر من الأشياء التى لا يمكن التخلّى عنها، فقد أحضرته لوسى معها فى مهمة اندماجها مع عالم جديد، وخصوصاً مع صاحب العمل المؤمن بالمساواة الجنسية. إن قصة أجيرة اللقمة - كنوع أدبى - تبدو مخصصة من ناحية لمقاومة الصعود

أو النجاح الدنيوى بشروط اقتصادية بحتة، ومن ناحية أخرى للتعبير عن الغضب المتفجر، بل وغير الواعى. وإذ تقدم القصة حكاية عن مقاومة الاندماج كما تقدم حكاية الاندماج ذاته، فإنها تثير التساؤل فى أن واحد حول التباين العنصرى (كعقبة لابد من تخطيها فى المدينة الكبيرة) ولكنها تصر على التباين العنصرى (كتجربة باقية تاريخياً) إلى جانب أنها تعيد اكتشاف التباين العنصرى داخل المجال الاجتماعى الجديد المتغير فى العاصمة، وهو المجال الذى ملائته مربيات الأطفال من أيرلندا، واللاجئات من فيتنام، والنصيرات البيض للمساواة الجنسية من الطبقة الوسطى ممن ليس لهم مكان محفوظ فيما قبل الهجرة. هذه الاكتشافات بما تحويه من عداوات وتكافلات دولية مؤقتة كافية لأن تعطى هذا النوع الأدبى الحق فى تمثيل تحرك بديل إلى أعلى كصورة متخيلة لتقدم اجتماعى لا يتحقق.

فى مقال بعنوان "أمة من؟" تقول المؤرخة ليندا كولى Linda Colley إنه فى الفترة من (١٧٨٠ إلى ١٨٣٠) لم تكن الدولة البريطانية تشجع النزعة القومية كما كان متوقعا، ولكنها كانت بالفعل تميل إلى مقاومتها، لقد كانت تفعل ذلك فى وقت كانت كلمة "وطنى" فيه تعنى فخراً خطيراً، وذلك لأن النزعة الوطنية كانت تعتبر غطاء للمعانى الخطيرة فى تأكيد الميزات والتحرك إلى أعلى من جانب الطبقات الأدنى. تكتب كولى فتقول: "فى رأى محافظين اجتماعيين كثيرين كان تشجيع خدمة الأمة يفتح الباب بشكل خطير أمام أهل الثقة". والمفهوم من كلام كولى أن الحكومة الأكثر ديمقراطية قد تكون أكثر وطنية، وهذا هو بالضبط ما نجده فى كلمة رئيس الوزراء بنيامين دزرائيلى فى كريستال بالاس عام (١٨٧٢)، الذى يعتبر أول إعلان لمهام إنجلترا الإمبريالية. قال دزرائيلى إن على إنجلترا أن تختار بين المبادئ الوطنية والكونية، وهذه ليست قضية سهلة. إنها الاختيار بين أن تكون إنجلترا مجرد دولة سعيدة، وبين أن تكون دولة عظمى، دولة إمبريالية، دولة يرتفع فيها أبنائنا - حين يرتفعون - إلى أعلى الأماكن، وينالون احترام العالم كله لا تقدير مواطنيهم فحسب. ومن خلال ارتفاع الأبناء توفر النزعة الوطنية للطبقتين العاملة والوسطى مجالا للحركة إلى أعلى. والأكثر إدهاشاً أن النزعة الكونية النخبوية التى يطلقها دزرائيلى ضدهم هى نوع من مقاومة الإمبريالية نفسها.

هؤلاء الكونيون الليبراليون فى أواسط القرن - وهم الأجداد غير البعيدين للمؤرخ الطواف عند هويسباوم - لا يصلحون أن يكونوا مثلاً يحتذى، إن الفرضيات المتطورة التى أوجدت تأييدهم للنزعة القومية هى نفسها التى أوجدت الأشكال الأصلية للعنصرية الأكاديمية. ومع ذلك فهويسباوم محق - فى رأى - حين يهتم بهم لأن من أولى سوابقهم مقاومة الديمقراطية والسياسات الجماهيرية - كتحريرك دزرائيلى للتأييد الجماهيرى باسم العنصر والأمة - من أجل المنافسة الإمبريالية ، من أجل فكرة أشمل وأسمى عن الديمقراطية. لقد رفض المثقفون الكونيون أن يكونوا مسئولين أمام رأى عام وطنى مهيباً للإمبريالية، ومع ذلك لم يكونوا أقل مسئولية أمام الجمهور الأكبر من ضحايا الإمبريالية. ولو أنهم رفضوا دعوة دزرائيلى إلى الحركة العلوية، فقد فعلوا ذلك ليس برفض التحرك إلى أعلى، بل بتقديم صورة أخرى لحكاية التحرك إلى أعلى فى إطار موضوع أخر أكثر شعبية وجماعية.

ومن وراء معانى الولاء للديمقراطية تختفى كل المشاكل العنيفة للأغليات والأغليات، والولاءات المتعارضة للوحدات والكيانات الاجتماعية المتعددة والمتداخلة. وقد يصفو الجو قليلاً لو أن هناك فى المقابل اعترافات بأن النخبوية متعددة الوجوه بالضرورة، ومتصدعة ومليئة بالمشاكل تماماً مثل صور الديمقراطية التى تقارن بها. وأوضح شىء أن المثقف الذى يرفض أن يصبح صوتاً وطنياً قد يصبح عضواً فى جماعة أصغر من "النخبة" - نخبة مهنية مثلاً - وفى الوقت نفسه قد يسعى إلى مشاركة ديمقراطية فى جماعة أكبر بكثير، وتمتد إلى خارج الدولة. إن أشكال الانتماء والمشاركة لا يحتمل أن تكون متماثلة عند هذه المستويات المختلفة، ولكن هذا أدعى إلى عدم تطبيق مستوى واحد من القرار السياسى عليها.

إن مصير قصة التحرك إلى أعلى فى القرن التاسع عشر كما يعاد تشكيلها وتوظيفها على يد كتاب العالم الثالث تتطلب النوع نفسه من التمييز. إذا كانت مصطلحات "التقدم" و "العاصرة" - مثل مصطلح النزعة الكونية - ترتبى فى أحضان تملق الذات فى العاصمة، فمن تملق الذات أكثر أن نصدق أن هذا الاستعمال يحدد دائماً - وفى كل مكان - معناها السياسى. إن أولئك المحتاجين سريعاً إلى "تغيير حياتهم" لا يتحدثون باستعجال عن التقدم حتى لو كانوا محقين فى عدم الوثوق فى الطابع

التدريجي العالمي الحتمي الذى أصبح إطاره الأيديولوجى المتكرر. وبينما تقدم الحداثة أو المعاصرة نفسها كنقد ذاتى عاصمى، فإن إزدراءها من جانب المثقفين الغربيين يؤدى فى الحقيقة إلى تضخيم الذات. هذا النقد الذاتى يشوه فى داخل العاصمة ما أصبح الآن مرغوباً عند المثقفين خارجها. ومن معانى هذا نبذ السلم الذى ارتفع عليه الإنسان، وتأكيد أن الأرض المرتفعة التى ينطلق منها النقد تظل فى أيدي العاصميين، وتحدد التفوق الدائم للعاصمة.

ربما كان إضفاء اللقب التشريفي "كونى" على أجراء اللقمة من الممكن تفسيره على أنه النوع نفسه من التحرك لتأكيد الذات من جانب المثقفين الدوليين اليوم، وهو ما أشارت إليه سبيلكا فى تحليلها لـ "جين إير"، للأساتذة الذين يقدمون البسكوت للخادومات، ويأكلونه معهن كذلك. ولكن إذا كان الأمر كذلك أليس من المحتمل بدرجة متساوية أن منطق سبيلكا يخدم الأهداف العاصمية، وكذلك منطقى أنا؟ علماً بأن الرجوع إلى أهداف العاصمة ككل لا يمكن أن يحل الخلافات داخلها لأن المطلوب معيار سياسى أشمل، وهو فى رأى ما يستطيع النقاد الكونيون المزعمون أن يأخذوه من التماثل الذى توفره لهم ميوكرجي وكينكيد. بالنسبة للنقاد كما هو بالنسبة لأجراء اللقمة، فإن عبور الحدود الوطنية ليس خطوة إلى أعلى فى العالم بقدر ما هو قلقلة لاستقرار العالم. ومن مظاهر هذه القلقلة التماثل غير الكامل - ولكنه حاسم - بين المزايا الجديدة والمستويات الجديدة، فالنقاد - مثل أجراء اللقمة - يضعون التقسيم الدولى للعمل داخل المجال العاصمى، وبذلك يصبحون أنوات لنشر الغضب والمواجهة، ومشاركين محتملين فى صياغة التكافلات الدولية الجديدة الهشة. وكلا الأمرين - الغضب والتكافل - خطوة لابد منها فى التوسيع الدولى لنطاق المسؤولية العامة للنقد، وفى الاعتراف بأن المجال العام الذى يجب أن تشارك فيه الآن يمتد إلى ما وراء الدائرة المعتادة فى الماضى، باختصار فى نزعتها الكونية باكثر معانيها إيجابية. من هذا المنظور فإن الغضب العاصمى الذى استقبل التوسيع الدولى للمصالح فى النقد الأكاديمي ربما يكون علامة على وجود قدر من العمل التمثيلى. ومن بين أدلته الأخرى ربما كانت الحركة إلى أعلى حكاية قصصية عن الفارق بين قيمة العمل وقيمة الأجر.

إن المقارنات التي عقدها إدوارد سعيد بين العاصمة وبين مثقفي العالم الثالث في "الثقافة والإمبريالية" يقدم لنا نموذجاً مفيداً نختم به هذا الفصل. إن العاصمة عند سعيد هي الآن منقسمة ذاتياً انقساماً حديثاً ولكنه لا مفر منه. فنتيجة للتبويل المعاكس في عصر البنيات الإمبريالية المستمرة ظهرت المعارضة في العاصمة الحديثة بسبب التحالف الخطير بين الحركية الشخصية، وبين القدرة التمثيلية غير الشخصية. "إن العمل الثقافي والتحليلي للإمبريالية الذي يقوم به كتاب من الأطراف أتوا مهاجرين أو زائرين للعاصمة هو في العادة امتداد لحركات جماهيرية واسعة النطاق". وفي واحد من تحريضاته ضد البروتوكولات الثابتة للتحليلات المخيبة للآمال يمهّد سعيد الطريق لما يسميه "الرحلة إلى الداخل". قصة أولئك الزوار والمهاجرين وكيف أدمجوا أنفسهم في ثقافة العاصمة وطوروها بأن يكون نغمة جانبية للكتاب بها شيء من البهجة، ولكنها غير متوقعة وغير متناسقة. إن مجموع مثقفي العالم الثالث الذين جاءوا للحياة والعمل في العاصمة مكررين مسيرة الرحلة من القرية إلى المدينة في رواية القرن التاسع عشر يجدون التعبير عنهم في كتابات إدوارد سعيد، ففي رد غير مباشر على نقد فرانكو موريتي Franco moretti القاسي لهذا النوع الأدبي يظهر سعيد تقديره للصورة العكسية التي يرسمها كتاب العالم الثالث لما قاله كونراد في "قلب الظلام"، ويشير إلى رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطبيب صالح. إن موريتي يرى أن هذا النوع الأدبي يموت ميتة حديثة في الوقت الذي ضاق به الأوروبيون حين فقدوا الثقة والإيمان بمشروعاتهم نفسها. على العكس من ذلك يبدو إصرار سعيد على الحيوية المستمرة لهذا النوع على أيدي رجال ونساء العالم الثالث معبراً عن التفاؤل الذكي بطبيعة أو نوعية لا تزال ناهضة ونشيطة واثقة بقدراتها أو إذا كانت كلمة تفاؤل أكبر من اللازم فلنستعمل التعبير الجديد الذي سكه كاتب فلسطيني عظيم آخر: "تشاؤل"....

الفصل السادس

العلمانية والنخبوية والتقدم ومخالفات أخرى . حول "رحلة إلى الداخل" لإدوارد سعيد

يبدو أن هناك إجماعاً متزايداً فيما أصبح يسمى "دراسات عن الاستعمار وما بعد الاستعمار" على أن النشاط في هذا المجال هو شيء خارج عن القياس، ويسبب قدراً من الإحراج. ولكي نصل إلى قرار من خلال المقالات وملخصات المؤتمرات الحديثة يستحسن أن ننظر إلى قصة النجاح في هذا المجال - مثلها مثل قصة النجاح في أى مجال - بأقصى عين ناقدة فالسخرية من الوضع الاجتماعى / الجغرافى للمجال ، والتي لا يستطيع مقاومتها حتى المراقبون المختلفون فيما بينهم فى مسائل أخرى مثل إعجاز أحمد Aljaz Ahmad ونقاده الكثيرين . هذه السخرية تأخذ طابعاً عاماً من الازدراء الشخصى للممارسين فى هذا المجال - بوصفهم راغبين فى التحرك إلى أعلى - سواء فى بلد منشئهم (العالم الثالث) أو فى طبيقتهم فى بلد المهجر (البرجوازية) وكما يقول كوامى أنتونى أبيا Kwame Anthony Appiah فإن حالة ما بعد الاستعمار هى حالة من يمكن أن نسميهم بشيء من الصراحة المؤلمة أهل الفكر "الوسطاء" (والوسيط من يؤدى مختلف المهام)، وهم مجموعة صغيرة نسبياً من الكتاب والمفكرين تربوا على الأسلوب الغربى، وقد ربوا بالطريقة الغربية، ويقومون بالوساطة فى تجارة السلع الثقافية للرأسمالية الغربية" وفى رأى أرف ديرليك Arif dirlik : إن حالة ما بعد الاستعمار هى حالة أهل الفكر فى الرأسمالية العالمية، أما الشعبية التى نالها مصطلح "ما بعد الاستعمار" فى السنوات القليلة الماضية، فلا تعود إلى دقته كمفهوم ، أو إلى الأفاق الجديدة التى فتحتها أمام البحث النقدي، قدر ما تعود إلى ما أصبح لدى مثقفى العالم الثالث الأكاديميين من رؤية متزايدة كقدوة فى النقد الثقافى. ويقول ديرليك "إن مثقفى العالم الثالث الذين وصلوا إلى أكاديميات العالم الأول يرون

فى مناقشات مرحلة ما بعد الاستعمار تعبيراً لا يتصل - كما يبدو غالباً - بالمعاناة من أجل الهوية، بل بالقدرة التى توفرت لهم حديثاً". إن تلك المناقشات تعبر عن "مشاركتهم" المفضوحة فى "سيطرة" الرأسمالية العالمية.

مثل هذه الهجمات على مكان النشاط فى العاصمة، وعلى القوة والمزايا والأولويات التى تتبع من هذا المكان تثير على الفور اعتراضاً تكتيكياً، إنها تنسى أن الشرعية والمكانة المؤسساتية التى تحيط بهذه الدراسات فى العاصمة ما تزال هشة للغاية، وما زال هناك من يزعم أن الانتباه الموجه إلى "ما بعد" الاستعمار يخدم بشكل غير مباشر مصالح الإمبريالية الجديدة. ولسوء الحظ ليس هناك ما يرغم الإمبريالية الجديدة على الإقرار بأن ذلك يخدم مصالحها، وليست هناك ضمانات بأنها سوف تفكر أو تتصرف طبقاً لذلك. الواقع أن هناك علامات كثيرة على أن قومية ما بعد الحرب الباردة فى الولايات المتحدة لا ترغب فى الاعتراف بمصلحتها المزعومة فى مساندة كل أولئك النقاد اليساريين، وكثير منهم من دول العالم الثالث، ويقومون بتدريس دروس غير وطنية للشباب الأمريكى. ولو استمر الاتجاه إلى نزاع الشرعية ووقف التمويل عن هذا النشاط، فإن النظرة المرتابة من أقصى اليسار إلى رواج نقد ما بعد الاستعمار سوف تبدو - بائس رجعى - أنها كانت مضللة (بتعبير ريجى دبراى Régis Debray) مثل الهجمات الشيوعية على الجامعات الفرنسية التقدمية عشية الغزو النازى.

ومع هذا ففى الإمكان الإقرار بأن هناك قدرأ من الحقيقة فى ملاحظات من مثل ما أبداه ديرليك دون تأكيد النتائج القاسية التى خرج بها ديرليك حول عدم الشرعية والتضليل فى دراسات ما بعد الاستعمار بوجه عام، وهى نتائج مريحة للمعارضين السياسيين للنشاط. حقا إن وجود مناقشات "ما بعد" الاستعمار يعبر عن "القوة التى توفرت حديثاً" كما يعبر عن المعاناة من أجل الهوية من جانب القائمين بها. وماذا بعد؟ أليست هذه هى الحالة فى أى حركة فكرية ناجحة، وأى حركة تكسب تأييداً شعبياً أو مؤسساتها مؤقتاً للغتها وجدول أعمالها مهما كان معيار التقدمية الذى يحكم به عليها؟ أم هل صرنا نصدق أن أى نجاح فى كسب التأييد هو فى ذاته علامة مشنومة على تمثيل الآخرين، أو دليل على أن الحركة لم تكن تقدمية منذ البداية؟ إذا لم يكن

الأمر كذلك، فإن عدم الإجابة على انتقادات كثيرة كهذه - أو بالأصح الاتجاه الماسوشي إلى تكرارها والاستمتاع بها - يدل على تشويش غامض حين يتشابه موضوعا الطبقة والقومية (الدولية). وفي هذا التشويش خطر لأن نقص اللغة التي تقوم لنقاد (ما بعد) الحداثة طريقة أخرى للربط بين القومية والطبقة يعنى أيضا عدم القدرة على تمثيل أنفسهم وما يفعلونه علانية. ويبدو لى أن ما تحتاجه دراسات ما بعد الاستعمار ليس نقاء أو تطهراً سياسياً، ولكنها تحتاج إلى نظرة مختلفة إلى قدراتها، وكيف وصلت إلى تلك القدرات، وبعض الشرح إلى ما يجب أن تفعله هذه القدرات فى المجال الدولى الذى تعد نفسها حديثاً مسئولة أمامه.

هذا المشروع أكبر مما أنا مستعد الآن أن أبدأ فيه، ولكنه يظل فى تفكيرى وأنا أبدي بعض الملاحظات حول العمل الأخير لإدوارد سعيد، وبالأخص الصورة المميزة للنزعة الدولية التى تتبثق من عباراته المفضلة "النقد العلمانى" و "الفكر العلمانى". سعيد واحد من الشخصيات الأكاديمية القليلة فى الولايات المتحدة التى تعبر جبهة عن انتقاد جاد للسياسة الخارجية الأمريكية، وبصعوبة أكبر عن أنواع التكافل غير المركزة على أو المحددة بالأولوية الثابتة للمصلحة الوطنية الأمريكية. وأهم شيء أنه نجح فى الدفاع عن مصالح الحركة الوطنية الفلسطينية مع احتفاظه بنظرة متشككة للغاية إلى النزعة القومية. وربما كان أهم معانى "علمانى" عنده هو المعنى المقابل ليس "للدين" بل للنزعة القومية. فى لقاء مع چنيفر فايك Jennifer wicke ومايكل سبرنكر M. Sprinker نشر فى كتاب سبرنكر: "إدوارد سعيد، قارئ ناقد" يضع سعيد نموذج "التفسير العلمانى والعمل العلمانى" فى مقابل "المشاعر الخفية عن الهوية والتكافل القبلى"، أى الجماعة "المحددة جغرافيا والمتجانسة أصلاً". يقول سعيد: "إن النسيج المتين للحياة العلمانية" هو ما لا يمكن تجميعه تحت اسم "الهوية القومية"، أو لا يمكن تطويره ليستجيب لهذه الفكرة الزائفة عن الحدود التى تفصلنا نحن عنهم مما يعد تكراراً لذلك النوع القديم من "النموذج الشرقى". "إن أساليب التفسير العلمانى توفر طريقة لتجنب مآزق القومية".

إن كلمة علمانى قد مثلت فى العادة سبباً عاماً أو نقطة نهاية للتقدم فى المجال الفكرى. وفى استعمال الكلمة كنوع من العلامات المميزة يقوم سعيد بمغامرة واضحة

(بتعبير تيم برينان) "لبس عباءة التقدم والتطور في القرن التاسع عشر". وطبيعي جدا أن هذا الاستعمال أثار خلافا بين النقاد. على سبيل المثال يعترض ر. راداكروشنان R. Radhakrishnan على كيفية أن يكون "العلماني" كمعيار غربي مستعداً لأن يعمل بشكل طبيعي، ومن ثم بصورة مجهولة ليس لها اسم. ويكتب بيتر قاندر فير Peter vander ver في "النزعة الشرقية ومازق ما بعد الاستعمار" : "ما يجب علينا أن نعيه هو أن التمييز بين الديني والعلماني هو من نتائج التطوير الذي جرى استخدامه في النزعة الشرقية لتوضيح التعارض القوي بين السلوك الديني اللاعقلاني عند الرجل الشرقي وبين العلمانية العقلانية التي مكنت الغربي من حكم الشرقي. وفي تلك الأثناء أكدت مجموعة الدراسات الفرعية" الصلة بين العلمانية والنخبة المحلية. وبامتداد الموضوع من المستشرقين الغربيين إلى علمانية النخبة الوطنية الهندية نجد أن راناچيت جها Ranajit guha - على سبيل المثال - يقول إن النخبة المذكورة "وهي غير قادرة على إدراك أن القديم المفرط هو الوسيلة الأساسية لوعي الفلاحين في الهند" تفشل بالضرورة "في وضع مفهوم للعقلية المتمردة إلا بلغة العلمانية الخالصة". أو كما يقول ديبش تشاكرابارتي Dipesh chakrabarty ، فإن "القومية العلمانية في الهند كانت تعني أن تقوم النخبة الهندية - لصالح مشروعاتها المتصلة ببناء دولة هندية - بتلافي الصراعات التاريخية المتعددة للطبقات الثانوية". إن القضية ضد النخب يبدو أنها هي القضية نفسها ضد العلمانية.

لأن سعيد لمس بعض الغضب الموجه إليه وإلى شهرته المهنية وموقعه المتميز في إحدى جامعات النخبة في العاصمة، فإنه يبدي شجاعة في تحمسه لمصطلح مثير مثل "العلمانية". وفي الوقت نفسه، فإن وصفه للمفكرين يحاول تجنب هذه الإثارة. وكما يقول في لقاءه مع فايك وسبرنكر، فإن تصوره للعلمانية هو أنها محاولة لتجنب ما تثيره النزعة القومية عن "نحن وهم" نون مناصرة مايسمونها "قيما عالمية". ورغم حديثه الإيجابي عن "العولة" وال"دنيوية"، فهو يقول "لا" صريحة" للكونية". و "السياحة الفكرية"، ولأية نزعة دولية تعبر عن انفصال استعلائي، وعن حب عام شامل للإنسانية كلها. بعبارة أخرى "تبدو كلمة علماني" هادفة إلى صورة من النزعة الدولية تستغنى عن الدعم الرسمي المباشر، إما من طبقة عالمية مزعومة - كما في الصورة الماركسية -

أو من العقلانية النزبية. هل هو إذن نوع من علمانية ما بعد الحداثة يحاول أن يستغنى عن أى سلطة؟

هنا يبدو أحد مضامين "العلمانية" متصلاً بالموضوع: الإشارة إلى أن من يسمون بأهل الفكر يجب أن يتعلموا العمل بدون الضمانات شبه الدينية والمفاهيم الذاتية شبه الدينية التي كانت سائدة فى الماضى. فى نهاية محاضرة له فى صيف (١٩٩٢) أعلن سعيد أن "المفكر الحقيقى هو كائن علمانى". ومهما زعم المفكرون أن بياناتهم هى عن قيم مطلقة، فإن الناحية الأخلاقية تبدأ مع نشاطهم فى عالمنا العلمانى هذا حيث توجد وتخدم مصالحه، وهكذا بدلاً من تقديم نوع من الواقعية المثالية فإن المفكر العلمانى هنا يعنى من يسلم نفسه إلى حالة حتمية من الفوضى الدنيوية، وعدم الطهارة، والفساد السياسى. ومع ذلك فهناك قدر من الطاقة والقوة يجرى استمداده من ذلك الرفض للطهارة. وطبقاً لمعجم أوكسفورد الإنجليزى فإن العلمانية هى "المبدأ القائل بأن المذهب الأخلاقى يجب أن يتأسس فقط فيما يتصل برخاء الجنس البشرى فى الحياة الحاضرة مع استبعاد كل الاعتبارات المستمدة من الإيمان بالله أو بحالة مستقبلية". وإذا كان على المفكرين أن يكونوا "دنيويين"، أو حتى "غير طاهرين"، وعلى الأقل خاضعين جزئياً لفوضى عالم ظالم وقائم على تسلسل السلطة إذن فلا بد لهم أن يبدوا بعض الإذعان الإستراتيجى فى التسلسلات المؤسساتية أو المهنية.

تقول السطور الأخيرة فى محاضرة سعيد المشار إليها: "كمفكر، أنت الذى تستطيع الاختيار بين أن تمثل الحقيقة بأقصى ما تستطيع بإيجابية، وبين أن تكون سلبياً وتسمح لجهة أو سلطة أن توجهك. إن هذه الأشياء - بالنسبة للمفكر العلمانى - هى مصدر فشل دائم". أضف إلى هذا رفض كل المعتقدات والمبادئ التقليدية، وأى "نوع من الحقائق المطلقة" أو أية "رؤية كلية للحقيقة"، وعندئذ تجد أمامك مفكراً علمانياً لا يخضع لأى سلطة حتى سلطة معتقداته ومكتشفاته الخاصة. إن المرء أمام هذه الرفقة الهدامة لمصطلح "علمانى"، وهى ليست فقط دفقة ضد القومية بل ضد أى أساس لمهمة المفكر وأنشطته، إن المرء ليتصور أن سعيداً سوف يتعامل بقسوة مع نص چوليان بندا Julien Benda بعنوان "خيانة الكتاب" وهو نص يؤسس عداوته الصارخة للنزعة القومية على تقديس مبالغ فيه للمفكر. ولكن سعيد لا يفعل ذلك،

وفى مسألة خيانة الكتاب يميل إلى جانب بندا، أى أنه يؤيد ضمناً - هنا وطوال محاضرتة - قوة النداء المهني الذى لا توجد خيانة بدونة. هذا الإخلاص العنيد لمثالية المهنة هو أحد الأسباب فى أن عمل سعيد يجد طريقه إلى الكثيرين، ولكنه كذلك سبب فى أن يسأل المرء: على أى أساس ، أو بناء على أى سلطة يقوم هذا الإحساس المهني؟ وهو سؤال حساس تماماً لأنه يظهر "اختلافاً بيناً" بين المفكرين وغير المفكرين أى يظهر تمايزاً بين الجانبين لا يتطلب من المفكرين أن ينوبوا فى غير المفكرين كما يظهر فى الوقت نفسه سلطة هى على وجه التحديد ويدون مراوغة سلطة ذات نزعة دولية.

إن المثل الأعلى العلمانى للمفكر الذى يجهر بالحق أمام القوة - أى المثل الذى يشجعه سعيد عند بندا وعند آخرين - لا يهتم بالسؤال الحاسم لماذا تصغى السلطة؟ ما الذى يجعلها تصغى؟ ما الذى يجعل أى إنسان يصغى؟ أى أن هناك شيئاً صريحاً يقال عن مصدر السلطة المضادة التى يفترض أن المفكرين يضعونها فى مواجهة القوة. يفصح غياب هذه السلطة الحاسمة أو الموازية، إذا عرفنا أن مصطلح "علمانى" - فى مواضع أخرى عند سعيد - يعمل لإلغاء الإجابات العادية على سؤال السلطة، السلطة الجازمة للحقيقة النزيهة، وسلطة الجماعة الوطنية أو المحلية النقية عرقياً كما رأينا بالفعل، وكذلك القداسة المستعارة للجماعة المهنية. فى مقدمة كتاب "العالم والنص والناقد"، وتحت عنوان "النقد العلمانى" يستغل سعيد مصطلح "علمانى" فى الهجوم على ما يسميه "عقيدة الخبرة المهنية" بما فيها من معنى المهنة ومن "طمأنينة شبه دينية".

إذن ما الموجود من أنواع السلطة؟ نجد إشارة إلى هذا فى كلمات سعيد المتعاطفة للغاية مع جوليان بندا J. Benda ، والتى تقترح نوعاً من "اقتصاد" السلطة. يقول إن المفكرين "عليهم أن يكونوا دائماً تقريباً، فى حالة تعارض مع الوضع الراهن". وهذا هو السبب فى أن "مفكرى بندا يشكلون بحكم الظروف مجموعة صغيرة بارزة" هنا قد يبدو أن السلطة الفكرية تأتى من ندرة أو قلة أولئك الراغبين فى مواجهة السلطة غير الفكرية أى تأتى من "خلخله" المفكرين أى جعلهم أكثر روحانية ،

وأنا أستعير المصطلح من دراسة سعيد التقييمية لفوكو ، وهي "الخلخة" التى تشبه المفهوم المزج للنخبوية، ولكنها تهب لمحدودية الجماعة شرعية أخلاقية/سياسية (وهي الشجاعة غيرالعادية المطلوبة لمعارضة الوضع الراهن) أو ربما كان من الأفضل القول بأنه بدلاً من أن تكون المهنة هي التى تقرر من هو الدارس الكفاء تكون القوة هي التى تقرر من هو المفكر الحقيقي الذى يحدث انشقاقه ألماً أو تهديداً يكفى لإثارة كراهية عامة. إن سلطة المفكر هي انعكاس أمين لسلطة القوة نفسها، ولذلك فهي تعتمد عليها. هنا تبدو الدلالات غير الأخلاقية للعلمانية قريبة من السطح. ومن الناحية الواقعية سوف تكون الندرة الأخلاقية التى تظهرها المعارضة غير بعيدة عن الندرة "الاجتماعية" التى هي مصدر الربح والهيبة.

يبدو أن هذا الخط الفكرى يتماشى مع إجابة أخرى عن السؤال: من أين للمفكرين هذه السلطة التى يمتلكونها؟ وهو ما نجده فى تحليل أنا بوشيتى Anna Boschetti لنجاح سارتر بوشيتى ترى أن وسيلة سارتر كانت هي نقل رأس المال الثقافى المجتمع فى مجال ما إلى مجال آخر، وبهذا حول سارتر مكانة وهيبة "مدرسة المعلمين العليا" ونظام وانضباط الفلسفة إلى الأدب، ثم وضع مجموع هذا كله فى أنشطته السياسية. ومع كل المشاكل التى يطرحها مفهوم "رأس المال الثقافى"، فإنه يمس من قريب وسائل قياس ورسم خريطة مثل هذه التحويلات مع ترجمة "الوصاية الغامضة على السجلات" إلى اقتصاد متنوع وديناميكى للموارد الثقافية. هذا النموذج من الاستيراد / التصدير يوضح بعض الملامح البارزة للقصة الحقيقية للمفكر التى يدعوها سعيد فى الثقافة والإمبريالية "الرحلة إلى الداخل"، أى حركة كتاب ومفكرى ومؤلفات العالم الثالث إلى العاصمة واندماجهم فيها .

من زاوية رؤية معينة يمكن وصف هذه الحركة بأنها شكل من أشكال الحركة إلى أعلى، وقد كان رد فعل النقاد منزعجاً بدرجات متفاوتة حيال هذه القصص وما على شاكلتها. هل يمكن أن تعنى القصص والمهن القادمة من العالم الثالث، والتى قصدت العاصمة فاحتوتها العاصمة. هل يمكن أن تعنى أى شئ آخر غير التأكيد الانتهازى للعاصمة؟ من الواضح أن أسس تفاؤل سعيد ليست فى أن قصة الصفوة المتحركة إلى

أعلى هي قصة كل الناس، فمن الصعب تصور أن رد فعل القراء الأمريكان حيال جامايكا كينكيد أو بهاراتي ميوكرجي مثلاً سيكون بهذا الترحيب نفسه لو أنهم ظنوا أن العالم الثالث بأكمله مدعو لأن يحاكي بطلاته أجيالات اللقمة المتحركات إلى أعلى، ويتوجه إلى أقرب مطار دولي. إن سعيد يرى أن المركز يمكن تغييره، بل قد تغير بالفعل. لقد كان هناك ما يسميه "تدويلاً معاكساً" في عصر من التكوينات الإمبريالية المستمرة. وقد ظهرت المعارضة في العاصمة الحديثة، وهي المعارضة التي لم تذكر إلا هامشياً في مؤلفه "الاستشراق". في الجامعات مثلاً أدى انتشار مفكرى العالم الثالث في العاصمة إلى "تغيير خريطة الأنظمة". وهذا يعنى أن قصة هجرة مفكرى العالم الثالث قد أعطت سلطة معينة للمفكرين المعارضين في - ومن - العالم الأول، وبينهم كثيرون ممن يجب أن يكون تمثيل خبرة الاستعمار وما بعد الاستعمار هو عملهم المؤكد، أى ممن يجب ألا يكون العمل بالنسبة لهم مسألة هوية بدون مجهود. والنقطة المهمة للغاية هي أن هذا كله كان ممكناً بسبب الاندماج غير الثابت للحركة الشخصية وللتمثيل غير الشخصى. إن العمل الدراسى والفكرى المعادى للإمبريالية، والذي يقوم به كتاب من أطراف العمورة جاءوا مهاجرين أو زائرين إلى العاصمة هو فى العادة امتداد للحركات الجماهيرية الواسعة إلى العاصمة.

ودعونى أقدم مثلاً وطنياً مختصراً يعارض ما ذكرنا. إن المصدر الوحيد لرأس المال الثقافى فيما يمكن أن أسميه النموذج الفرنسى للسلطة الثقافية - كما عند أنا بوشيتى وبيير بورديه Pierre Bourdieu - هو المؤسسات القائمة . على سبيل المثال فإن نموذج بورديه للشخص الذى يخدم فى دير وهو ليس من سلك الرهبان يصف المكافآت المعطاة لطفل فقير ليس له رأس مال اجتماعى، واعتمد فى تحركه إلى أعلى اعتماداً كلياً على المؤسسة التعليمية التى أعلنت منه، والتي يرد على فعلها بولاء منه غير مشروط. ويقول بورديه فى "الإنسان الأكاديمى" : إن رد الفعل المحافظ ضد التغيير النظامى غالباً ما يأتى من مثل هؤلاء المشابهين لخدام الدير، والذين أرسلوا من الطفولة إلى مؤسسة مدرسية، ولذلك فهم متممون إليها كلية (وهم فى الغالب من الطبقتين الدنيا أو الوسطى، أو من أبناء المدرسين) "إن خدم الإدارة يميلون دائماً إلى الاعتقاد بأنه لولا الكنيسة لا يوجد أى خلاص خصوصاً حين يصبحون قساوسة

كبارا فى إحدى مؤسسات إنتاج الثقافة التى حين تحيطهم بهذه الهالة تحيط بها كذلك جهلهم بأى عالم ثقافى آخر. ولأنهم ضحايا وضعهم النخبوى فإن هؤلاء الناجين المحظوظين يمثلون مزيجاً غريباً من التعالى وعدم الكفاءة مما يصدم المراقب الأجنبى على الفور. إنهم يقدمون للمؤسسة الأكاديمية التى اختاروها لأنها اختارتهم، وبالعكس مساندة غير مشروطة. "فى هذا النموذج لا ينسب أحد أى سلطة إلى المكان الذى بدأ منه خادم الدير هذا، بل الظن أن السلطة بأكملها تأتي من المكان الذى انتهى إليه. وليس هناك أى احتمال لأن يؤدي فقد بطل القصة فى البداية إلى خدمة أغراض المؤسسة، أو وهذا هو الأهم لأن يؤدي نشوء البطل من هذا الأصل إلى تغيير نهايته بأية طريقة، أو إلى تغيير تكوين رأس المال الثقافى الذى ينتقل فيما بعد إلى آخرين.

إن قصة سعيد "رحلة إلى الداخل" تعيد توزيع التأكيدات بشكل جذرى. فبالى جانب أنها لا تقلل من شأن السلطة الدائمة لمؤسسات العاصمة، فهي لا تعامل تكوين رأس المال الثقافى على أنه أمر ثابت أبداً، ولا تفترض أن قبوله يعنى بالضرورة تقديم ولاء غير مشروط لمن أعطاه. إن الأصل الوطنى مهم، والانتقال من الأطراف إلى المركز لا يدع المركز كما كان. وإن القصة الدولية عن الحركة إلى أعلى ليست مجرد ادعاء للسلطة، بل هى إعادة تفسير للسلطة، وهى إعادة تفسير قد تجد لها مستفيدين كثيرين كآنها تعنى إعادة تكوين، كما تعنى إعادة توزيع رأس المال الثقافى. باختصار التقدم ليس حتمياً، ولكنه ممكن.

وللعجب أن الانتقادات الموجهة إلى دراسات ما بعد الاستعمار التى تجهز بولائها للمعتقد الماركسى يتضح أنها هى التى تستبعد الوجود الجدلى للتقدم على عكس ماركس. هذا آرث ديرليك Arif Dirlik على سبيل المثال يوافق على أن قصص النجاح، مثل قصص كتاب ومفكرى العالم الثالث لابد أن تجيب بشكل ما على السؤال المهم: من أين تأتي السلطة الجديدة؟ "إن مجرد الإشارة إلى الدور المتزايد الذى لعبه المفكرون القادمون من العالم الثالث فى نشر أفكار ما بعد الاستعمار كتوجه بارز داخل أكاديميات العالم الأول يستدعى سؤالاً عن السبب فى أنهم هم واهتماماتهم وتوجهاتهم الفكرية قد نالوا ما نالوه من احترام". فى رأى ديرليك أن النجاح العاصمى لمفكرى العالم الثالث الذى أعطى الصيرورة لمصطلح "ما بعد الاستعمار" كان "يعتمد على

الاحتياجات التي طرحتها المشاكل الاجتماعية والسياسية والثقافية فى ظروف عالم جديد" أى بسبب التغيرات الحادثة فى الرأسمالية العالمية. "فى ظل العولة نفسها لا تستطيع المتطلبات الثقافية للشركات الدولية تحمل المحدودية الثقافية السابقة" لذلك، فهى محتاجة إلى تدويل المؤسسات الأكاديمية (التي لا تأخذ شكل تقديم المنح الدراسية بمعناها التقليدى) بل شكل استيراد وتصدير الطلبة وهيئات التدريس).

يبدو أن البلبلة التى تثيرها كلمة "علمانى" هى تريق ضرورى لوضع الرأسمالية العالمية موضع التنفيذ، وهى التى يمكن وصفها بأنها منظمة جدا، أو حتى ذات صبغة مقدسة. ويفترض ديرليك أن الرأسمالية العالمية ليست فقط منظمة (وهى مسألة خلاف بين الاقتصاديين الماركسيين) بل كلية الوجود وذات قدرة لانهائية، وكل ما يحدث يعبر عن إرادتها التى تبدو موحدة كما تبدو - من حيث تأثيراتها على شعوب العالم الثالث - مؤذية وضارة. ولا داعى هنا لأن نتحايل بالإشارة إلى قول ماركس المشهور عن البريطانيين فى الهند، والذى قد يذكرنا بالتقدم السياسى غير المقصود حتى مع أقطع أموال الاستعمار. وفى ظل هذه النظرة العالمية من الصعب أن نتخيل إمكانية أى تقدم لا يتطلب - فى منشئه - أن يعاد تفسيره كأنه من نتائج المقاصد الاستعمارية المتخفية، ولكنها شريرة.

إن الافتراض العام عندنا جميعا نحن الذين نبدأ فى دراسة ثقافة الاستعمار - وما بعد الاستعمار - بالحقائق القاسية عن المعاناة والظلم العالمى يجب أن يكون على العكس افتراضاً بأن التقدم ضرورة حتمية. وبالطبع كما توضح أن ماكينيتوك Anne Mc Clintock ، فإن الكلمة نفسها منغمسة فى تاريخ العنصرية والغلبة الذاتية المتمركزة فى أوروبا مثلها تماماً مثل "ما بعد الاستعمار". إن أى مثل تاريخى للتقدم يمكن التعامل مع معناه بعدة طرق مثلما أن دراسات (ما بعد) الاستعمار يمكن التعامل معها حسب موقعها العالمى أو الطبقي. ولكن هذا لا يعنى أن كلمة "تقدم" ملوثة لدرجة أنه يجب عدم النطق بها كما أننا لا نملك الكثير من الأمثلة بحيث نستطيع الاستغناء عن أى منها بدوى الطهارة الكاملة. إننا يجب أن نؤمن بأن التقدم ممكن قبل البدء فى القتال من أجله ، وهذا هو بالضبط ما توفره حكايات التقدم،

ومن بينها حكايات التحرك إلى أعلى، لذلك لا يمكننا الاستغناء عن هذه الحكايات لأننا نظن أن التحرك إلى أعلى لم يكن متاحاً لمعظم سكان العالم. إن نقاط الاختلاف بين حكايات التحرك إلى أعلى، وبين حالة الثبات أو الانحدار السائدة في العالم لا يمكن تصحيحها ببعض الانضباط الذاتي التطوعى حيث لا تقدم الحكايات أية صورة لرغبات متحققة ليست مضمونة إحصائياً بتحسين فعلى عند آلاف أو ملايين من الناس. إن الحكايات مدفوعة لأن تصور الرغبات، ولا مناص من هذا .. كما كتب الناقد الأدبى آلان سنفيك Alan Sinfield ، فإن نهضة الثقافة اليسارية البريطانية بما فيها قصص حياة ريموند وليامز Raymond Williams ، وإي بى تومسون E.P. Thompson وريتشارد هوجارت R. Hoggart لم تكن حقيقة سهلة أو حتمية للحياة الثقافية بعد الحرب، وقد اكتسب وجودهم الشرعية - جزئياً - بحكايات "التحرك إلى أعلى من خلال التعليم" مما شكل "حكاية أراد المجتمع، أو جزء منه أن يذكرها لنفسه، ولم تكن تسجيلاً للخبرة". إن أى فرد يرى أن دراسات (ما بعد) الاستعمار خدعة من الرأسمالية العالمية يجب أن يكون مستعداً لأن يقول إن المشهد الثقافى كان سيصبح أفضل بدون الوجود الطارئ لأسماء مثل سعيد وجايا ترى سيفياك وستورات هول Stuart Hall .

فى وصفه لما أسماه "الاقتصاد الثقافى العالمى" يميز أرجون أبادوراى Arjun Appadurai بين "الصورة المالية" أو تدفقات رأس المال، وبين "الصورة الفكرية" أو تدفقات الإيدولوجيات والصور والمهم عنده أن هناك انفصالا بين هذه التدفقات، ولا شئ منها (وهو يميز خمسة منها) يأتى نتيجة للآخر. ولا تستطيع أية صورة للرأسمالية العالمية أن تتجاهل هذا الانفصال الذى يفسح مجالا لإعادة توزيع رأس المال الثقافى، وهذه إعادة ليست مجرد ظاهرة ثانوية مصاحبة لجوهر الموضوع. إننى أقترح بشكل غير مباشر أننا يمكن أن ننظر إلى النزعة الدولية أو التعددية الثقافية الجديدة عند اليسار الأكاديمى كإحدى نتائج إعادة تكوين رأس المال الثقافى. إن قوة معارضة النخبوية سواء فى رفض ريتشارد رورتى R. Rorty للكونيين غير الأصلاء أو فى غير ذلك ، لا تعتمد على رفض حكايات التحرك إلى أعلى ، بل على التحكم فيها فحسب. وأنا أرى أن "رحلة إلى الداخل" لسعيد يمكن اعتبارها جهداً شجاعاً وجيد التوقيت لسحب هذه الحكايات واستخدامها فى اقتسام مختلف للسلطة الثقافية. وليس مجرد

مصادفة أنها بهذا تقدم إجابة ضمنية للسؤال الملغز : من أين تأتي السلطة العلمانية لنقاد ما بعد الاستعمار؟ إن سلطة النزعة الدولية - طبقاً لهذه الحكاية - تأتي من الجانب القومى نفسه، أو حتى من النزعة القومية، ولكن ليس من النزعة القومية عند كل إنسان، ولا النزعة القومية التى لا يمكن أن تتغير بالمشاركة فى الأحداث.

إذا استعملنا مقدرات عبد الجان محمد Abduljan mohamed نستطيع القول بأن السلطة المهزوزة - ولكنها خطيرة - التى يعطيها سعيد للنزعة الدولية تقوم على تقاطع حدئى غامض لا هو يعنى المنفى (أى يفضل بلد المنشأ) ولا الهجرة (أى يفضل بلد المستقر)، ولكن يعنيهما معا فى آن واحد. ومن المريح التأكيد على أمريكية القصة المتفائلة التى يقدمها سعيد فى مواجهة "خادم الدير" الفرنسى، بل حتى السماح بأن يشعر المرء ببعض الفخر فى الانتماء إلى "أمة من المهاجرين" كما جاء فى بعض كلمات جون ف كيندى، بعد تعديل بسيط. ومع كل الامتنان الضرورى للدعم الذى تقدمه الولايات المتحدة لمشروع التعددية الثقافية لتغيير المركز ، فائنا أفضل أن أعبر عن انتمايى الدولى مع الجماعات والأفراد - فى الولايات المتحدة وغيرها - الذين يتبنون هذا المشروع العلمانى التقدمى.

الفصل السابع

قصص حزينة فى المجال العام الدولى ريتشارد رورتى - الثقافة وحقوق الإنسان

فى عام ١٩٩٤ نشرت "النويورك تايمز" مقالاً للفيلسوف ريتشارد رورتى R. Rorty تحت عنوان "الأكاديمية غير الوطنية" قال فيه إن مشكلة اليسار الأكاديمى فى الولايات المتحدة هى أنه "غير وطنى"، وباسم سياسة الاختلاف يرفض أن يتهج فى البلد الذى يعيش فيه كما ينكر فكرة الهوية القومية، وشعور الفخر الوطنى. ويستخلص رورتى من ذلك: "إذا كان اليسار الأكاديمى لصالح الطهارة الإيديولوجية، أو حاجته أن يظل غاضباً على الدوام ، إذا كان يصر على سياسة الاختلاف فسوف يصبح أكثر عزلة وأقل تأثيراً، ولم يسبق أن حقق أى يسار غير وطنى أى شىء". إن اليسار الذى يرفض شعور الفخر بوطنه، لن يكون له أى تأثير على سياسات ذلك الوطن، وسوف يصبح فى النهاية عرضه للاحتقار".

هذا كلام قاسٍ. ولا أستطيع أن أتخيل أن الأصدقاء الذين صنعهم هذا الكلام لوررتى ، أولئك الذين طالما سخروا فى أوقات وأماكن أخرى من "القوميين غير الأصلاء"، سوف يعوضون الأصدقاء الأكاديميين الذين صرفهم هذا الكلام عن صداقة رورتى.

ومع ذلك فما زلت أظن أن وراء هذا الهجوم نية حسنة، نية تقارب محتمل بين الليبراليين من أمثاله، وبين اليسار "الأكاديمى" أو "الثقافى" تقارب يدعو هؤلاء الآخرين إلى المشاركة فى الدفاع عن دولة الرفاهية الاجتماعية التى تتزايد الأخطار الموجهة إليها. وكما أشرت فى مقدمة الكتاب، فإن هذه الدعوة فى رأى تجذب منا من هم قريبون من اليسار الأكاديمى لأسباب كثيرة منها مصالحنا الذاتية المؤسسية المباشرة، ومنها كذلك - رغم المفارقة الظاهرية - مصلحتنا الباقية فى الاحتمالات

المستقبلية للاشتراكية. إذا نظرنا إلى الدعوة من خلال هذا المفهوم، فإن رورتى ومعقوليته الليبرالية يستحقان منا الاقتراب منهما باحترام وب عقل مفتوح.

ترى ماذا يمكن أن تكون شروط هذا التقارب اليسارى/الليبرالى؟ كل شيء متوقف على مدى استعداد كل جانب للتنازل. يشير مقال رورتى إلى أن على اليسار الأكاديمى أن يتخلى عن موقفين يحولان حالياً دون أى مشاركة: رفضه "الوطنية"، وتبنيه "لسياسة الاختلاف". وأنا أرى أنه بدلاً من الحيلولة بيننا وبين التقارب الذى يقترحه رورتى، هناك مجموعتان من الأنشطة فى النزعة الكونية والنزعة الدولية من ناحية، وفى الثقافة أو "الثقافة كاختلاف" من ناحية أخرى، هاتان المجموعتان يجب أن تشتركا فى تحديد ذلك التقارب، على ألا يكون ذلك بكامل حرية التصرف. ولذلك فمرجعيتى طوال هذا الفصل هى ما أسميه "النزعة الدولية لحقوق الإنسان". ورغم أننى لا أتناول بالتفصيل حقوق الإنسان أو المناقشات الدائرة حولها، فأنا أعتبر أن دولية حقوق الإنسان مشروع قائم بالفعل، ويمكن أن يشارك فيه الليبراليون واليساريون الأكاديميون فى الولايات المتحدة داخل وخارج الحدود الإقليمية لها كأرض دولية مشتركة ليست على هوى الوسطية العرقية الليبرالية لرورتى، ولا على هوى التعددية التلقائية الكونية للأكاديمية، ويستطيع كلا الجانبين الاستفادة منها.

العزلة العالمية

توضح لنا نانسى فريزر Nancy Fraser أن رورتى نفسه كان دائماً يظهر التزاماً قوياً غير عادى بالثقافة، وأن هذا الالتزام يظهر فى معظم ملامح كتاباته المحيرة والمتناقضة. وتضيف أن أفكار رورتى الأخيرة تتركز حول سلسلة من المصادمات بين "الرومانسية والبراجماتية بين الشعر والسياسة". وتضع فريزر يدها على ثلاث طرق يحاول بها التوفيق بين هذه الآراء المتناقضة: حيل السياسة الليبرالية أو الإصلاحية. الأولى هى مفهوم "اليد الخفية" الذى يؤكد أن الجانبين "شركاء طبيعيين"، وأن "الشاعر القوى" و "السياسى المصلح" هما "فرعان من النوع نفسه". والثانية هى مفهوم "السمو أم الطيبة"؟ الذى يقول إن على المرء أن يختار بين "القسوة" السامية للشاعر القوى،

وبين "الطيبة" الجميلة للسياسى المصلح. أما الثالثة والأحدث بين الطرق الثلاث، فهي موقف "التقسيم" الذى يعلن هدنة بإعطاء كل جانب مجال تأثير منفصلاً. "إن الدافع الرومانسى سوف تكون له السيطرة الكاملة فيما سيصبح من الآن القطاع الخاص، ولكن إن يسمح له بأى طموحات سياسية. وعلى الجانب الآخر سوف تكون للبراجماتية حقوق حصرية فى القطاع العام، ولكن لن يسمح لها بنشر أية أفكار عن تغيير جذرى يمكن أن يهدد السيطرة الثقافية الخاصة للرومانسية".

فى ضوء تحليل فريزر يبدو واضحاً رأى رورتى فى أن الخطيئة الكبرى اليسار الأكاديمى المعاصر هى زعمه أنه سياسى لأنه مهتم بالثقافة حيث إن هذا الزعم يتجاهل تحديد رورتى المؤكد للخاص والعام، ويؤكد أو يفترض أن الخاص (الثقافة) هو عام بشكل كاف (سياسى).

وبذلك قد يبدو أنه يعود إلى موقف رورتى الأول حيث وقف الجانب الجمالى على المسافة التى تفقها البراجماتية من المثالية الموضوعية. وتصنف فريزر هذا (بشكل غير متعاطف) بأنه إعجاب بالزعيم/ الفنان الوهمى الذى يتخطى المعايير الاجتماعية، والذى تأتى أعماله إبداعات ثورية سواء فى الجماليات أو فى السياسة. ولسوء الحظ وهذه نقطة اتفاق بين فريزر ورورتى، فإن هذا النموذج للسياسة هو غير ديمقراطى وغير عملى فى أن واحد لأن "قول وداعاً للموضوعية لا يعنى بالضرورة قول أهلاً لتضامن فردى تكاملى.. وما هو مناسب للشعراء، ليس كذلك بالضرورة للعمال والفلاحين والعاطلين". أما السؤال عما إذا كان من الممكن قصر السياسة الثقافية على هذه الصيغ فيمكن تأجيله قليلاً.

إن تحول رورتى ضد السياسة الثقافية وجد تنافساً صريحاً فى مناقشة مع أندرو روس Andrew Ross على صفحات ديستنت Dissent حيث يوضح التعارض بين السياسة الواقعية اليسار القديم وهى سياسة انتخابية تضع وتقدم مشروعات القوانين، وبين السياسة الأكاديمية اليسار الجديد، وهى سياسة ثقافية (تشمل طلب التحول الاجتماعى الكامل، وغير ذلك). وعند رورتى يمكن تعريف السياسة الثقافية سلبياً بأنها السياسة التى لا صلة لها بالتشريع أو بتقديم مشروعات قوانين. وهو يقول "حقاً إن اليسار القديم لم يلتفت إلى كثير من المظالم والانحيازات، ولكن من الثابت أيضاً أنه

كافح ونجح ضد كثير من المظالم والانحيازات، وتبدو فعالية هذا اليسار فى دوره فى وضع وتمير قانون ليندون چونسون عن المجتمع العظيم. أما عدم فعالية يسار روس فهو واضح فى رفضه المخجل للتفكير فى مسائل وضع وتمير مشاريع القوانين".

وجدير بالملاحظة أنه لا يرد - فى هذه المناقشة - أى ذكر للوطنية أو القومية. وإذا لم يكن رورتى فى حاجة إلى موضوع الوطنية فى هذا السياق، فذلك لأن نقاط لومه الموجهة إلى الأكاديمية "غير الوطنية" قد جاءت بالفعل ضمن لومه الموجه إلى أولئك المطالبين بسياسة ثقافية. وبعبارة أخرى فإن رورتى يرى أن الارتباط الأقل مما ينبغى بالأمة يحدث الآثار المرفوضة نفسها التى يحدثها الارتباط الأكثر مما ينبغى. إن كلتا الخطيئتين تتبادلان المكان بطريقة غامضة ومشكوك فيها، ولكن سوف يكون هناك خطأ بالتأكيد لو أن هاتين الصفحتين المختلفتين "ثقافى" و "غير وطنى" استخدمتا كبديلين إحداهما للأخرى.

وهناك خطأ بالفعل .. فلو أننا استخلصنا نقاط الإشكال فى "القومى والدولى" من الغضب الخلفى الخاص "بالأكاديمية غير الوطنية"، ونفضنا عنها ما لحق بها، وأعدناها بحرص إلى رأى رورتى ضد السياسة الثقافية، فإنها ستقودنا إلى طريق مختلف تماماً.

والآن دعونا ننقل التعارض الذى يصفه رورتى بين القانون والثقافة ، الأول واقعى وعام، والثانية خيالية وخاصة تنقله من النطاق القومى إلى النطاق الدولى. فى غياب حكومة عالمية ليست آليات حقوق الإنسان فى القانون الدولى بالمعنى القومى الدقيق ويتم وصفها عادة بالقانون "اللين". ولكنها بالتأكيد "عامة" بالمعنى العادى للمصطلح، أى تستدعى مناقشة شاملة، وتحتاج إلى تطبيق عالمى. من هنا يبدو أننا أمام تعارض مواز لثنائية القانون/ الثقافة بين دولية حقوق الإنسان القائمة على عالمية القانون من ناحية، ومن ناحية أخرى بين نوع من الكونية الثقافية القائمة على احترام خصوصية الثقافات المختلفة. وعلى جانب الخصوصية الثقافية سوف نجد فقط أولئك الصفوة من الأكاديميين المتميزين الذين يصفهم رورتى - فى ربط صارم بالنواحي الجمالية - بأنهم "خبراء فى التنوع". أما على جانب العالمية القانونية فسوف نجد غالبية كبيرة ذات رأى شعبى.

إذا نظر المرء إلى التعارض بين السياسة الواقعية والسياسة الثقافية الذى يصير عليه رورتى إصراراً شديداً، فقد يتوقع أن يراه سعيداً لأن حقوق الإنسان - تلك مثل التشريع المحلى - لها سند قوى من الإحساس الديمقراطى بالعدالة والطيبة. كما قد يتوقع المرء أن يراه يفضل حقوق الإنسان على التقييم الطليعى الثقافى للتنوع والشك الجمالى حول المعايير، وقد نتوقع منه أيضاً أن يقول إن حقوق الإنسان تمثل النموذج الحقيقى للسياسة على النطاق الدولى، نموذج التدخل المقنع لا القاهر الذى يظل - بشكل حتمى ومقبول من الإنسان الغربى - مخلصاً "للتطلعات الديمقراطية الاجتماعية الغربية". وذلك لأن الثقافة - كما يقول - لا يجب أن تشغل من السياسة على النطاق الدولى أكثر مما تشغله على النطاق القومى. نحن نستطيع أن نقترح أن تفكر اليونسكو فى التنوع الثقافى على النطاق العالمى بالطريقة نفسها التى كان يفكر بها أجداندا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى التنوع الدينى على النطاق الأطلسى كشيء يمكن تجاهله ببساطة من أجل إنشاء مؤسسات سياسية.

إن رورتى يتكلم - فعلاً - باسم حقوق الإنسان. هو يفعل ذلك - على الأقل - فى المناسبات التى يستطيع فيها تقرير اليسار الأكاديمى بسبب اهتمامه الانتقائى، أو الغائب بحقوق الإنسان - البديل الحتمى كما يرى - لاحترامه للتنوع الثقافى. إنه يشير مثلاً إلى :

"ما وصفه ليفى شتراوس Lévi-Strauss يوماً - بلهجة احتقار - بأنه نزعة كونية من اليونسكو، وهو نوع من الكونية راضٍ بالوضع الراهن، ويدافع عنه باسم التنوع الثقافى. مثل هذه النزعة الكونية حيث أنشئت اليونسكو فى الأربعينيات من القرن العشرين ظلت صامتة صمت الحكمة والاحترام، ولم تنطق بكلمة عن الستالينية. وهى ما زالت اليوم صامتة صمت الحكمة والاحترام إزاء الأصولية الدينية، وإزاء الحكام الأوتوقراطيين الملوثة أيديهم بالدماء، والذين ما زالوا يحكمون كثيراً من دول العالم. وأكثر صور هذه النزعة الكونية مدعاة للاحتقار هى تلك التى تقول إن "حقوق الإنسان على خير ما يرام فى ثقافات وسط أوروبا، ولكن هناك دائرة أمنية سرية فعالة، لها قضاتها وأساتذتها وصحفيوها التابعون والخاضعون لإرادتها بالإضافة إلى حرس السجن والقائمين بالتعذيب. هذه الدائرة الأمنية أكثر مناسبة لاحتياجات الثقافات الأخرى.

إن البديل لهذا النوع الزائف الخادع من الكونية هو الذى يملك صورة واضحة لنوع خاص من المستقبل الكونى، صورة ديمقراطية تغطى الكوكب بأسره.

إن السخرية الثقيلة فى الفقرة السابقة ربما تكون علامة على أن رورتى لا ينطلق من منطلق مريح تماماً. وليس هناك سر فى أنه يجرب بعض لحظات من عدم الراحة. لقد اشتهر عنه أنه طالما انتقد النزعة العالمية نفسها التى يدافع عنها الآن، وطالما قال - بالتحديد - إن "الإنسانية" والعدل الذى يغطى الكوكب بأسره" هى مصطلحات تجريدية غير منتجة، وإن الناس يتصرفون، ويجب أن يتصرفوا بالاعتماد - بدلا من ذلك - على تكافلات محلية من نوع أصغر ولكنه أكثر تماسكا. ومن هنا فقد لقي ردودا مساوية فى السخرية باسم الإنسانية التى ينكرها مثل قول تيرى إيجلتون : Terry Eagleton : "إن المرء قد يظهر تعاطفا مع سكان الشقة المجاورة مثلاً بينما لا يحس بمن يسكن فى آخر الشارع على بعد ميل ، أنا شخصيا كثيراً ما أظهر تعاطفاً مع زملائى خريجي جامعة كمبريدج. ولو أن الإنسان مد نطاق تعاطفه إلى خريجي أوكسفورد وكذلك فلماذا لا يذهب إلى لندن، أو دورويك، أو حتى معهد وولفر هامبتون الفنى، وبدون أن يشعر ربما يميل إلى هابرماس، والعالمية، وغير ذلك.

إن الماركسيين - بالطبع - لا يمكن أن يشعروا بالأمان التام بخصوص التعاطف العالمى أو حقوق الإنسان، وهذا هو السبب فى أن سخرية إيجلتون - هى الأخرى - يجب أن تعتبر مراوغة أو عرضية بشكل ما. ولكن زعم إيجلتون المقابل للعالمية يثير نقطة أميل إلى تأييدها، وأحب أن أناقشها بشيء من التوسع، وأقصد أن قضية رورتى ضد اليسار الثقافى تكتسب القوة من التزامه المستمر - وإن يكن غير ملموس - بالثقافة خصوصاً على المستوى الدولى. إن الديمقراطية الشاملة لكوكب الأرض، والتى يقول رورتى إنه يريدتها، والتى يفترض أن صفوة اليسار الثقافى راغبون فى الاستغناء عنها تصبح مستحيلة؛ لأن الديمقراطية تتطلب مجهوداً، ومجال الأمور الدولية - كما يراه رورتى - هو مجال خاص ، مجال الثقافة. وعلى المستوى الدولى يبدو أن رورتى نفسه لا يعترف بوجود أى شيء إلا "الثقافة".

إن نوع الاهتمام الذي يرى رورتى أنه يجب أن يوجه إلى التنوع الثقافى على المستوى العالمى يتضح فى مقالة عنوانها "السخرية الخاصة والأمل اللبيرالى"، حيث يقول إن التسامى على التعصب العرقى للمرء هو طموح ممتاز، طالما بقى طموحاً خاصاً. ويقول: "إن الساخرين يخافون من الانغماس فى اللغة التى نشأوا عليها لو اقتصرت معارفهم على من يقيمون بجوارهم، ولذلك يحاولون التعرف إلى أغراب (السيبياديز alci blades ، وچوليان سوريل Julien Sorel) ، أو عائلات غريبة (كارامازوف The Karamazous ، وكاسويون The Casaubons) ، أو المجتمعات الغريبة (فرسان التيوبيون - الألمان - والنوير Nuer ، وموظفى الصين الكبار). ويمضى قائلاً: "إن الساخرين يعتبرون النقاد الأدبيين وعاظلاً أخلاقيين لسبب بسيط هو أن هؤلاء النقاد لهم دائرة كبيرة جداً من المعارف". ومثل هذه الدائرة الكبيرة من المعارف توسع من مدى الرؤية، وتحدث تأثيراً معاكساً للتعصب العرقى، وكل هذا فى اتجاه الصالح. أما ما ليس صالحاً عند رورتى، فهو الظن بأن مثل هذا التأثير يمكن - أو يجب أن يكون - عاماً، وذلك من ناحيتين: ١ - أنه يمكن أن تكون له نتائج شعبية واسعة ، ٢ - أنه يمكن تحويله إلى مؤسسات سياسية فعلية. إن خصوصية الثقافة تتيح لنا أن نضع أنفسنا مكان الآخرين دون الارتباط بعمل شئ من أجل ذلك علماً بأن رفض التعصب العرقى ليس عملاً، ولذلك فهو لا يتسم بشئ إلا بالخصوصية، أما العمومية فتستدعى أن تكون متعصبا لعرقك.

ويكتب رورتى: "إن احتلال النقد الأدبى مكانة بارزة، وفى ركاب مجموعة الساخرين، قد وسع الشقة بين المفكرين والجمهور". أى - كما يقول فى مقال نيويورك تايمز - أن الشقة نفسها التى يتهم اليسار الثقافى بالتورط فى الاستمتاع بها توصف بأنها النتيجة الحتمية والمناسبة لاهتمام اليسار الثقافى بالثقافة ، وهو الاهتمام الذى يقول هو نفسه إنه لا يجب أن يزداد انتشاراً، ولا أن يسمح له بالخروج من المجال الخاص لأننا يجب أن نتمسك "بفارق جلى بين الخاص والعام". إن الثقافة مسألة مزاج خاص، ولا مجال لاستغلالها استغلالاً عاماً. وكما يقول، فإنها فى حقيقتها يجب أن تبقى بعيدة تماماً عن الحياة العامة وعن المسائل السياسية.

إن الأدب والكتابات الساخرة تكون نوعاً من التراكيب الخصوصية "مع" الآخرين، وربما "من أجلهم"، ولكنها تبقى خصوصية في كل الأحوال. بعبارة أخرى فإن هؤلاء الآخرين ليسوا شركاء ضروريين أو حتى محتملين في النقاش، وهذا المعنى الواضح لكلمة عام لا يشملهم. لذلك لا يجب أن يستدرجوا إلى مناقشات عامة حول الحقيقة، سياسية كانت أو غير ذلك. إنهم لا يشكلون جمهوراً دولياً جديداً، بل فقط ما يمكن أن يسمى مجالاً "خاصاً" دولياً.

بهذا المنطق - وليس بسخريته اللحظية والمهزوزة على حساب اليسار الثقافي - يعبر رورتي عن رأيه في حقوق الإنسان في تقرير إلى منظمة العفو الدولية، فهو هنا بحسم وبإصرار مريب يضع حقوق الإنسان في المجال الخاص.

لقد سألته المنظمة في (١٩٩٣) أن يتكلم وسط التقارير المخيفة عن "التطهير العرقي" الصربي. ولم يصف رورتي حقوق الإنسان مستعملاً اللغة العامة عن العدل والقانون المفروض أن يسودا محلياً، بل وصفها بأنها مسألة خاصة تتصل بالخيال ويد "التعاطف"، وبالأدب، وإن يحدث تقدم في حقوق الإنسان باكتساب تأييد للمسائل العامة، أو بإقناع مزيد من الناس لأن يتغلبوا على ضيق التفكير الناشئ عن "القرابة والعادة"، أو بإغرائهم بقبول "الالتزامات العالمية التي يفرضها إدراك أننا أعضاء في جنس واحد، بل سوف يحدث التقدم" باستغلال عواطفهم؛ لأن التقدم في حقوق الإنسان "لا يبدو أنه يرجع إلى زيادة المعرفة المعنوية، بل إلى سماع القصص العاطفية الحزينة". ويرى رورتي أن الحديث عن حقوق الإنسان يجب أن يهدف إلى إحداث ذلك النزاع من رد الفعل الذي زاد عند الأثينيين بعد قراءة أهل فارس "إيسخيلوس Aeschyls"، أو رد الفعل الذي جربه الأمريكيان بعد قراءة كوخ العم توم.

إنك تستطيع، بل يجب أن تتكلم عن العدل، ثم تضع التشريعات طبقاً لذلك، وعليك أن تتذكر أن مشكلة اليسار الثقافي أنه لم يفعل ذلك. ولكن يبدو أنك تستطيع الكلام عن العدل فقط داخل وطنك، وحين تعبر مسائل العدل الحدود الوطنية لا تصبح تشريعاً بل أدباً، أو (بالتعبير الذي يستعيره رورتي من القانوني الأرجنتيني إنيواردو رابوسي) تصبح "ثقافة حقوق الإنسان".

إن رورتى محق على وجه من الوجوه، فتعبير "ثقافة حقوق الإنسان" - حين يستخدمه أنصار حقوق الإنسان - يشير إلى هدف إيجاد أحوال اجتماعية تحترم فيها تلك الحقوق ولكن التعبير فى الوقت نفسه يعنى أن حقوق الإنسان هى منتج محدد ثقافيا . وكما يقر أنصارها - ولو بشكل متقطع - فإن ثقافة حقوق الإنسان هذه - التى يمكن وصفها من الخارج بالدرجة نفسها والسوء نفسه اللذين توصف بهما غيرها من الثقافات - هى ثقافة تتداخل خصوصيتها أحيانا مع أهدافها السياسية الطبيعية كما يحدث - مثلا - حين تنتحل صفة العالمية بدون وعى، ولا تهتم اهتماماً كافياً بوسطانها الخصوصيين. ولكن التعبير حين يستخدمه رورتى يعطى مفهوماً آخر، فيصف حقوق الإنسان بأنها ثقافية وليست قانونية، وبالتالي تجريدها من وضعيتها التأسيسية، فهو لا يغامر فقط بتأييد حقوق الإنسان بدون افتراض وجود أية طبيعة إنسانية عالمية، أو أى تعريف للإنسانية معروف مقدماً، وعلى أساسه يمكن أن تقوم هذه الحقوق، بل إنه يشير ضمناً إلى أن معنى عدم وجود أساس للمسألة هو أن يقتصر وجودها على مجال الثقافة، وعلى مستوى القصص العاطفية الحزينة. ولكن هذا لا يصح إلا إذا تجاوزنا حدود الدولة؛ لأن هنا شيئاً اسمه القانون، والقانون هو ما تدور عليه السياسة، كما أنه هو الأساس الأفضل، ولكنه - عند رورتى - لا يوجد إلا "داخل" الدولة.

وكما أشرت من قبل، فإن أحد الأسباب يكمن فى أنه لا توجد حالياً سلطة تنفيذية تتخطى الحدود القومية، وليس منتظرا أن توجد فى المستقبل القريب. ولكن حتى لو أن انتظار مثل هذه الحكومة العالمية سوف يثير من القلق قدر ما يثيره من الارتياح خصوصاً عند الليبراليين المهتمين بالحرية الفردية، فحينئذ يبدو أنه من المشكوك فيه أن يكون غيابها هو العامل الحاسم. وسوف يبدو تقريب رورتى بين ما هو دولى وما هو خاص أقل اعتماداً على الاستخدام الليبرالى التقليدى (ومفهومه المحدد هو أن العلم يعنى الحكومة فى مواجهة السوق) منه على الانحراف الغريب فى معادلاته الأصلية بين العام والحوار الديمقراطي. والعجيب أن رورتى لا يرغب فى الاعتراف بذلك الأساس الآخر الذى يقوم عليه القانون إلا فى داخل الدولة، وهو الأساس البديل للثقافة أو الجماليات، والذى يسميه "النقاش" أو "التكافل" أو "الإجماع". ليس هناك قانون خارج الدولة ليس لعدم وجود قوة تنفيذية دولية، بل لأن رورتى يرفض - خارج الدولة -

الاعتراف بالقاعدة الشرعية التي يتطلبها وجود مثل هذه القوة. وهو يرى أنه لا يوجد جمهور خارج الدولة، ولا شعب "يمكن اعتباره شريكاً محتملاً أو ضرورياً في النقاش"، ولا مجموعة من الناس نحتاج إلى معرفة آرائهم. ومن هنا لا حاجة إلى النقاش خارج الدولة. إن الدولي هو الخاص، وفيما وراء حدود الأمة كل ما يوجد هو الأدب.

الديمقراطية وإعادة التوزيع

لو أريد لمن تؤثر فيهم القرارات أن يؤثرها هم في القرارات إذن لو جبت استشارتهم. وحيث لا يوجد جمهور لا توجد ديمقراطية. لذلك ورغم حديثه عن الديمقراطية التي تغطي كوكب الأرض، فإننا لا نفاجأ حين نجد أحدث كتابات رورتي لا تختار وليم جيمس الديمقراطي ذا العقلية الإصلاحية، بل نيتشة الأرستقراطي محب الجمال لكي تكون أفكاره هي المسيطرة على الحقائق الدولية. ومع ذلك فالقول بأن الديمقراطية يجب أن تلقى التأييد داخل حدودنا، وقد تلقى الإهمال خارجها هو نفسه القول بالنسبة المزدوجة التي سبق لرورتي أن سخر بسببها من اليسار ومن كونيته المزعومة والمسماة "كونية اليونسكو".

مثل هذا الاضطراب الفكري لا بد أن يحدث عند اليسار ربود فعل كثيرة وشديدة. إن رغبة رورتي في أن يتخذ من الخط الفاصل بين القومي والدولي سبيلاً إلى تسوية ولأنه المنقسم بين الديمقراطية والثقافة. هذه الرغبة تؤكد بعض مخاوف اليسار من معنى الحلف اليساري / الليبرالي، وهي تعني ضمناً أن التحالف مع الليبرالية يعني - باسم الجهد الصادق لتقليل التفاوت المحلي - التخلي عن أي جهد لتمحيص التفاوت الأكبر الذي يفصل بين الأمم الغنية والأمم الفقيرة. وفي هذه الحالة بالطبع سوف يصبح الدفاع المشترك عن دولة الضمان الاجتماعي دفاعاً صريحاً عن القلعة الأمريكية، وقراراً بحماية الرخاء الذي جاء معظمه عن طريق استغلال العالم. قد يكون هذا البرنامج خيلاً قد لا ينتج عنه أي انسحاب عن العملية التي تضمن استمرار تحويل موارد العالم إلى سلع من أجلنا، ولكن قد تكون له نتائج كبيرة، فيصبح مصدر إزعاج لليسار في قضايا مثل الهجرة والسياسة الخارجية.

إن هذه المخاوف - مهما بدت معقولة - لا تضع نهاية القصة لأننا لا يمكن أن نكون راضين بالنتائج الدولية الحقيقية التي يحدثها التزامنا بالثقافة. وحينما يعرف رورتى الثقافى والدولى ليقال من أهمية كل منهما، فهو أيضا يتحدى اليسار الثقافى أن يصوغ العلاقة بشكل مختلف كما أنه يتحدثنا - ولو بشكل غير مباشر - أن نصوغها بطريقة تفسح المجال لمشاركة فعالة من الليبراليين. وهو يقترح أيضا - وبشكل غير مباشر للمرة الثانية - أن الليبراليين ربما يكونون أقرب إلينا مما يظنون.

فى مقال رورتى المعنون "من نحن ؟ العالمية الأخلاقية والتصنيف الاقتصادى"، نراه يبتعد قليلا عن هدف نشر الديمقراطية على المستوى الدولى كما أن بالمقال لمحة أخرى من التغيير. فإذا كان رورتى - فى وقت سابق - قد جعل للديمقراطية قيمة أعلى من الثقافة، فهو هنا يتخطى الديمقراطية نفسها بأن يبرز ورقة أكثر ربحاً هى ورقة إعادة التوزيع الاقتصادى ذات القيمة الأعلى: "إن وليم جيمس قد تقبل - بلا مناقشة - الفرضية العالمية المعروفة فى المسيحية والتتوير بأن صفاتنا الخلقية يجب أن تكون مطابقة لنوعياتنا البيولوجية وهذا يساوى مشروع توزيع موارد الكوكب بطريقة لا تحرم أى طفل بشرى من فرص النور الفردى، والفرص الحياتية المتاحة لأى طفل بشرى آخر". ويضيف: "لم يضع أحد أى سيناريو يبين كيف يمكن لسكان الديمقراطيات الصناعية المحظوظة أن يعيدوا توزيع ثروتهم بالطريقة التى تخلق فرصا متسعة لأطفال الدول المتخلفة بدون تدمير فرص أطفالهم هم وفرص مجتمعاتهم. إن مؤسسات الديمقراطيات الفنية تبلغ من الترابط - عبر وسائل النقل والاتصال المتقدمة، وبفضل التكنولوجيا الغالية عموما - درجة تكاد تجعل من المستحيل أن نتخيل نجاتها لو أن الدول الفنية اضطرت إلى تقليل نصيبها من موارد العالم إلى جزء من استهلاكها الحالى". إن رورتى هنا - فى الواقع - يقدم صورة أكثر تحديداً وقيوداً من نقده السابق للمعاني الإنسانية العامة، وما يقوله الآن هو أنه فقط إذا لم تحدث إعادة التوزيع هذه فإن الكلام عن ديمقراطية تظلل الكوكب كله تصير قاسية ومضلة ذلك لأنه لا يوجد أى معنى حقيقى للمشاركة العامة إذا لم يكن هناك استعداد لمساعدة الأعضاء الآخرين مع بعض القدرة على تقديم هذه المساعدة. إن "من خداع النفس، أو من النفاق أن نرى قوماً لا يؤمنون بقدرة الديمقراطيات الصناعية أن تعطى الأمل أو حقوق الإنسان للبلايين المحرومة منهما، ومع ذلك يريدون عبارة : نحن شعوب الأمم المتحدة.... إن الجمع بين هذين الأمرين لا معنى له إذا لم يرتبط بعمل جاد".

هذا الكلام يعطينا حلاً مختلفاً بدرجة ما للولاءات المتباينة التي يتعامل بها رورتى فى مواقع أخرى يفصل العام عن الخاص، والقومى عن الدولى، وهذا تحسن واضح فى رأى من حيث إنه لا يسلم بمركزية المصالح القومية للولايات المتحدة. على العكس هذا الكلام يدرك أهمية المزاغم العرقية المحتمل تدخلها من خارج حدودنا. وهو تحسن أيضا من حيث إن العمل لتصحيح الظلم فى التوزيع العالمى للموارد يعيد من جديد التعاطف العام والخاص، والمساندة الليبرالية الإصلاحية. وعلى العكس من القصص الحزينة فإن مثل هذا العمل يحدث تضامنا فعلا لا يتسم بالخصوصية فقط، ولكن على النقيض من "التشريع" - وهنا قد يبدو التحسن أقل - فإن هذا العمل التصحيحي لا يبدو أنه فى حاجة إلى وجود جمهور ديمقراطى، بل إنه يعتبر شرطاً مسبقاً لتكوين مثل هذا الجمهور.

كيف يمكن تكوين مجال جماهيرى دولى؟ وكيف يمكن لهذا المجال المساهمة فى إعادة توزيع موارد العالم؟ هذه الأسئلة تأتى فى وقتها، ومن حق رورتى أن يربط بينها أما السؤال الذى يبقى بداخله فهو عما إذا كان قد هيا نفسه لأن يصبح غير قادر على الإجابة عنها. إن وصف العمل الفعال بأنه شرط مسبق للمجال الجماهيرى الدولى قد يفهم على أنه استمرار فى عدم إدراك مدى وجود ذلك المجال بالفعل، وأن وضع كل الرهانات على العمل قد يفهم على أنه استمرار فى الإشارة إلى أن الثقافة لا تفعل شيئاً، وأن السياسات الثقافية مضيعة للوقت.

إذا كان الأمر كذلك فحقوق الإنسان هى الأخرى مضيعة للوقت. إن فكرة رورتى عن أن العمل الفعال ضد الظلم الاقتصادى العالمى، ويجب أن يحدث قبل أى حوار دولى حقيقى یرن فى السمع كأنه صدی غریب لقول بعض حكومات العالم الثالث إن التنمية يجب أن تسبق أى حديث عن حقوق الإنسان. ومثل التصبب العرفى نجد "العمل" يجمع بين رفقاء غرباء. ورورتى هنا يجد نفسه جنباً إلى جانب مع أولئك "الأوتوقراطيين الملوئين بالدماء" الذين حاول فى وقت سابق أن يضع اليسار الثقافى معهم فى قفص الاتهام. ولكنه حينذاك لم يكن فى كلامه مكان لحقوق الإنسان، وكما قال نورمان جيراس Norman Geras فإن إشارات رورتى إلى حقوق الإنسان قبل محاضرة "العفو العام" هى "جميعها سلبية ومرفوضة".

إن عدم احترام رورتى للغة وأساليب حقوق الإنسان يظهر بصورة أكثر تأكيداً فى حديث عنوانه "المفكرون والفقراء"، حيث يتهم سياسى الثقافة فى اليسار الثقافى "ليس بإهمال الحقوق، بل - على العكس - بالاعتماد عليها أكثر مما ينبغى. يقول رورتى: "الفرق بين الدعوة إلى إنهاء المعاناة، والدعوة إلى الحقوق هو كالفرق بين الدعوة إلى الإخاء والمشاركة الشعورية والاهتمامات العاطفية، والدعوة التى تقف بعيداً بمنأى عن مشاعر أى إنسان حيال أى شىء".

وإذا أخذنا المثل الذى ضربه رورتى فإن المطالبة بحقوق الشواذ هى مجرد "إلهاء" عن العمل السياسى الحقيقى، وهو محاولة من جانب المستقيمين لأن يضعوا أنفسهم فى مكان الشواذ... و "حديث الحقوق هو المدخل الخاطئ إلى قضايا تتطلب المشاركة الإنسانية... لاحظ فى هذا المثل (المحلى أساساً) أن الحقوق تمثل إنكاراً للمشاركة الشعورية، وهو موقف ربما اندفعنا إليه حين ينتهى إيماننا بقدرتنا على وضع أنفسنا فى مكان الآخرين. وهنا بدلا من النظر إلى الحقوق على أنها ضرورية للأدب الليبرالية يضعها رورتى فى مكان أكثر بعدا عن السياسة الوحيدة الحقيقية التى نعرفها بأنها العمل على علاج التفاوت الاقتصادى.

وما هو ذلك العمل ؟ وإلى أى حد يختلف الموقف القائم على هذا العمل عن الكلام السابق بأنه لا بديل للتعصب العرقى؟ هذا الموقف الجديد يمكن التعامل معه بطريقتين مختلفتين على الأقل، إذ يمكن تفسيره كتحد يائس مثير للمجتمع الدولى للاستفادة من لغته المنمقة فى الوصول إلى شروط اقتصادية واقعية، أو قد يعتبر طريقاً للاستسلام لفكرة استحالة إعادة التوزيع مع مراعاة الشروط القاسية جدا التى يتطلب هذا العمل استيفاءها داخل الوطن، وذلك لأنه إذا بدأ العمل سهلاً وضرورياً بحيث يحق لكل فرد المطالبة به، فإنه يبدو أيضاً - كما يصفه رورتى - صعباً لدرجة لا يمكن تصورها.

يقول رورتى فى كتاباته: "إن المشروع الملائم سياسياً لإعادة التوزيع العادل للثورة يتطلب مالاً كافياً لكن نضمن - بعد إعادة التوزيع - أن يظل الأغنياء قادرين على تأكيد ذواتهم، وعلى الإيمان بأن الحياة تستحق أن تعاش. والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها الأغنياء أن يروا فى أنفسهم جزءاً من التركيبة الأخلاقية نفسها إلى جانب الفقراء

هى فى وضع سيناريو يعطى الأمل للأطفال الفقراء مع عدم حرمان أطفالهم هم من الأمل. لا ينبغي أن يفقد الأغنياء الثقة فى أنفسهم. والغريب هنا ليس أن نطلب من أولاد الأغنياء أن يحتفظوا بأمالهم حية - فلا خلاف حول هذا - بل هو المطالبة بالاحتفاظ بهويتهم. والأمر الذى يضع حدود وإمكانية هذه الحسبة "الاقتصادية" هو تدخل "الثقافة". وفى الواقع فإن ما يفترضه رورتى هو سياسة تتصل بهوية رجل غنى. وحتى لو بدا العكس، فإن معيار الفعل فى النهاية يعود إلى الثقافة. إن الهوية الثقافية هى العذر الأساسى لتجنب إعادة التوزيع الاقتصادى بعبارة أخرى لتجنب العدالة الاقتصادية، والديمقراطية التى تعتمد عليها.

ومعنى هذا أن رورتى مشارك فى النزعة الثقافية التى يهاجمها، ولكن ليس معناه أن الثقافة نفسها هى المشكلة على العكس إن رورتى يختصر الطريق أمام خصومه، وهو على حق تماماً؛ فالثقافة لا يمكن فصلها عن السياسة الديمقراطية وإعادة التوزيع الاقتصادى. ورغم أن رورتى فى البداية يجعل إعادة التوزيع تبدو سهلة جداً - عملية بسيطة لتغيير الهندسة الاجتماعية - وقبل الشروع فى جعلها تبدو صعبة للغاية فهو على صواب فى أنها صعبة، وأن الصعوبة تجمع النواحي الاقتصادية والثقافية. إن إعادة التوزيع - على نطاق واسع - بين الدول الغنية والفقيرة سوف تتطلب تغييرات كبرى فى الهوية داخل الدول الغنية، ولن تتم إلا بالتعامل مع الثقافات القائمة لتلك الدول. وهذه التحولات الذاتية هى الموضوع الذى يشغل السياسة الثقافية. وحين يصمم رورتى - سواء من باب التعاطف أو لمجرد البراجماتية - على أن الأغنياء لابد أن يؤكدوا نواتهم فيما بعد، فإنه يفترض أن الناس لديهم رغبة كاسحة فى الاحتفاظ بالهوية التى يمتلكونها بالفعل. بعبارة أخرى هو يتقبل مبدأ التعددية الثقافية نفسه الذى يرفضه بكل شدة فى مقال النيويورك تايمز. وهو - فى تقبله هذه الصورة الكاركتورية للتعددية الثقافية، وتحويلها إلى عقبة كاداء أمام التغيير العالمى - يتلافى فى عناد العرف السائد الذى كان بإمكانه أن يتعلمه من خصومه فى اليسار الثقافى. وفى العرف السائد، فإن الثقافة تعنى من جانب العضوية والهوية معاً، ومن جانب آخر علاقة نسبية فضفاضة بالعضوية والهوية علاقة تفترض وجود المظالم والتفاوت داخل الهويات، وبين بعضها البعض، وبذلك تفترض أيضاً الحاجة إلى سياسة لا يكون

عمادها مجرد تأكيد الهوية السابقة. فى هذا الإطار يمكننا أن نتصور - مثلاً - سياسة بيئية تقشفية فى الغرب الصناعى تستفيد من الضيق الشامل بالنفقات الاستهلاكية ، وهى جزء أساسى من الثقافة الغربية من أجل الاتجاه نحو إعادة توزيع اقتصادى عالمى. وفى الحقيقة يمكننا أيضا أن نقول - مع جيمس لفينجستون J.Livingston - إن من الضرورى التمسك بأمال إعادة التوزيع لو أن الولايات المتحدة استمرت فى المحافظة على ديمقراطيتها ، ناهيك بالعمل على نشرها .

لقد قلت - فى موقع آخر - إن نوعية الثقافة قد قامت بدور حصان طروادة الذى يمكن به تهريب أفكار مثل الحاجة إلى معرفة تجارب الآخرين البعيدين عنا ، والحاجة إلى التضامن معهم ، أو على الأقل شرح أنفسنا لهم . تهريب هذه الأفكار إلى مفهوم الولايات المتحدة "للووعية" السياسية و"المجال العام" ، وهى الأفكار التى يرغب رورتى وآخرون فى حصرها داخل الأمة وفى نطاق واجباتنا حيالها . وكثمن للتحالف مع الليبراليين المحاصرين ، فإن اليسار الثقافى (المحاصر مثلهم) وجد نفسه مدفوعا إلى إبعاد لغتنا العاملة عن الثقافة مع قصر التعريف العملى للجمهور على نطاق النولة القومية. وواضح أن هذا ثمن لا يجب - ولا يمكن - أن يدفع . وكما يذكرنا رورتى نفسه يجب أن تكون الثقافة هى مركز أى سيناريو واقعى يسعى نحو الديمقراطية العالمية وإعادة التوزيع الاقتصادى مثلما أن الثقافة - أيضا وبالفعل - جزء من العمل الساعى إليها ، إلى الديمقراطية وإعادة التوزيع ، والذى تحققه اللغة الليبرالية لحقوق الإنسان.

حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة

طبقاً لما يقوله رورتى فإن "التنوع الثقافى" يجب "إهماله ببساطة" أثناء "تصميم المؤسسات السياسية". وكؤسسة سياسية تتخذ فيها النزعة الدولية لحقوق الإنسان بعض القوة الحقيقية - وإن تكن محدودة - فالأمم المتحدة أيضا هى أحد المواقع التى كثيراً ما حسمت فيها الخلافات بين الثقافة وحقوق الإنسان وإعادة التوزيع الاقتصادى ، ولا تزال المناقشات دائمة حولها ، ولا مجال أمامى هنا لتكرار ذكر هذه المناقشات.

كل ما ساعمله هو مواصلة ما بدأته عاليه بأن أقول بضع كلمات عن النزعة الدولية الحالية المركزة في الأمم المتحدة، وعن كيف أن المصطلحات المتعارضة مثل "القصص الحزينة" و "التشريع"، أو "الخاص" و "العالم"، أو "اليسار الثقافي" و "الليبراليين الإصلاحيين"، كيف أن هذه المصطلحات تتلاقى فعلا في هذا الطريق.

في السنوات العشر - ما بين الذكرى الأربعين لتأسيس الأمم المتحدة والذكرى الخمسين في يونيو (١٩٩٥) - حدث تغيير واحد على الأقل في الأسلوب البلاغي الضعيف نوعاً ما، والذي يتم به الدفاع عن الأمم المتحدة. اليوم مثملاً كان في (١٩٨٥) يسمع المرء أن مجرد بقائها يعتبر نصراً، وأنها رغم عدم قدرتها على منع الحروب أفضل من لا شيء (وهي عبارة الرئيس كلنتون)، أي أنه أفضل للأعداء أن يتحادثوا من ألا يتحادثوا. ويسمع المرء أيضاً - وهو قول سليم - أنه كيفما يكون الأعضاء تكون الأمم المتحدة. وقد كتب ريتشارد فوك R.Falk في سنة (١٩٨٥) "إن الأمم المتحدة ليست أفضل ولا أسوأ من الدول التي تسيطر على مواردها المالية، ومن هنا قدرتها على العمل". وفي العدد نفسه من "The nation" قال إقبال أحمد في مقالته المعنونة "صورة من أعضائها": "إن إخفاقات الأمم المتحدة ليست من صنعها، فالمنظمة المشكلة من دول عدة لن تكون إلا صورة من أعضائها".

وهذا كلام معقول، ومع ذلك فمنذ (١٩٨٥) هناك أدلة جديدة على أن الأمم المتحدة لم تعد تلك التي توصف بأنها تمثيل صادق لتوازن القوى العالمية، أو كيان لا شخصية له أهم حقائقه هي تباين قوى الدول القومية الحالية. وتأتي الأدلة الجديدة من التأثير القوى والمتزايد الذي تحدثه المنظمات غير الحكومية خصوصاً منذ نهاية الحرب الباردة، وهي منظمات تختلف كلية عن الدول قبل (١٩٧٠) لم يكن للمنظمات غير الحكومية صوت في الأمم المتحدة، ولكن شيئاً ما تغير، والمثال على ذلك حين طلب الحزب الشيوعي الفرنسي من الأمم المتحدة إجازته كمنظمة غير حكومية، ونجح في ذلك ونال الحق في أن يتكلم رسمياً في القمة الاجتماعية للأمم المتحدة. وفي المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في شيينا عام (١٩٩٣) والذي حضره خمسة آلاف ممثل لتسعمائة منظمة كانت تلك المنظمات غير الحكومية القوة الحاسمة التي اقتحمت الطريق المسدود بين العالم الأول والعالم الثالث، وخصوصاً منظمات العالم الثالث. وقد كتب فاتح عزام

أحد المنظمين الفلسطينيين : "ربما كان أهم درس تعلمناه من التجربة هو اكتشافنا لقوة حركة حقوق الإنسان المعتمدة في جانب كبير منها على تنمية ومشاركة المنظمات غير الحكومية الجنوبية والوطنية"... وانتشر كثيراً شعور بغربة النتائج. قال أوباندر باكسى Upandra Baxi "إن الحركة العالمية لحقوق الإنسان قد انتصرت في شيئا، وهو أمر غريب؛ لأن مقياس عدم الشرعية وعدم القانونية في ممارسات القوة كانت تقدمه الدول ذات السيادة نفسها. ومن المثير للسخرية أن مرتكبي الأخطاء غير الإنسانية - الدول الأعضاء في الأمم المتحدة - جلسوا جنباً إلى جنب مع ممثلى منظمات حقوق الإنسانية الشعبية لوضع ميثاق جديد لحقوق الإنسان".

كيف حدث أن أيدت الدول الأعضاء "الرؤيا والفاعلية" لإعلان ميثاق - كما يقول باكسى - "من التضامن في صراع شعوب العالم ضد الحكومات ذات السيادة؟" بعبارة أخرى كيف خرج إلى الوجود شيء مثل المجال الشعبى الدولى؟ كما يقول عزام، فإن العامل الحاسم كان هو تأثير المنظمات غير الحكومية الإقليمية والوطنية، وغالباً ما نالت هذه المنظمات تأييداً من دولها والدول المجاورة، رغم أن هذه الدول نفسها كانت تعارضها بعنف داخل البلاد. وعلى أية حال لقد وافقت الدول على أنها هى والمناطق الواقعة فيها تتشد تمثيلاً أكبر على المستوى الدولى لموازنة نقل الدول الغربية والمنظمات الأهلية الدولية الأكثر تمويلًا وذات التوجه الغربى. وبعبارة أخرى فإن مستوى "المجتمع المدنى الدولى" حيث للمنظمات الأهلية دور فعال قد اكتسب الشرعية الكافية، وأظهر تماماً أهميته السياسية المستقلة. ويذكر عزام التوسع في مشاركة المنظمات الأهلية فيما وراء تلك المنظمات القليلة صاحبة ما يسمى بالموقع الاستشارى، وبياناتها المشتركة القوية إلى حكوماتها مؤكدة على عالمية حقوق الإنسان وعدم قابليتها للتجزئة كما يشير عزام إلى أشكال جديدة من المنظمات "قادمة على الطريق وفى الصحف المحلية". "وكان واضحاً أن الحكومات الآسيوية لم تتوقع أن يدق هذا البعد الكبير من المنظمات غير الحكومية أبوابها بمطالبه". وحين انتهى الأمر ذكرت "رقابة حقوق الإنسان": "فى الماضى كثيراً ما تجاهلت الحكومات الآسيوية فى لجنة الأمم المتحدة انتقادات المنظمات غير الحكومية باعتبارها كلام غريب لا يدرون شيئاً عن ثقافتهم. ومع ارتفاع صوت المنظمات الآسيوية فسوف تجد تلك الحكومات أن ذلك الدفاع يزداد صعوبة".

ومع ذلك لم يكن الأمر مجرد اعتناق للمنطق الشعبي العام على حساب المحلى والخاص والثقافى. بل العكس صحيح، فقد كان الانتصار الأكبر لمؤتمر فيينا نتيجة مباشرة لخط الصراع بين العام والخاص الذى كان يتحكم سابقا فى تحديد حقوق الإنسان. وقد أصر النقد النسائى لحقوق الإنسان دائما - ويحق - على أن "العام" نوعية تتصل بالذكورة أو الأنوثة، كما أدان عنف الذكور ضد الإناث إذا جرى التعبير عنه من خلال الدولة، ولكن - للسبب نفسه - أهمل الإساءة إلى النساء فى أشكاله الأكثر خصوصية، وغير الحكومية فى فيينا أدى النجاح غير العادى للمنظمات غير الحكومية فى إسباغ صفة حقوق الإنسان على حقوق المرأة إلى إدماج ما يسمى بالخاص فيما يسمى بالعام، وهو الإجراء الذى استطاعت به الوكالات الخاصة (المنظمات غير الحكومية) تأكيد قوتها أمام الوكالات الأكثر عمومية (الحكومات). كما كانت هناك نتيجة أخرى عبارة عن تغيير فى الوسائل الرسمية.

ففى فيينا تم إنجاز قدر كبير من العمل السياسى بواسطة "القصص الحزينة والعاطفية" من النوع الذى يذكره رورتى، ومن بينها قصص مفرجة عن العنف والقسوة.

ورغم ذلك - كما أشرت من قبل - ترى لورا فلاندرز Laura Flanders أن مثل هذه القصص ربما تكون قد نالت فى فيينا مكانة أكبر مما تستحق، وربما كان الدافع إلى التركيز على الحكايات الشخصية عن العنف أقوى من أى مقاومة. تقول فلاندرز: "فى الحركة النهائية العالمية - المقسمة بفعل الطبقة والعنصر والسن والتباين الدولى - تقدم تجربة العنف أرضية مشتركة قوية. والمسألة متصلة أيضا بالجنس، بل هى أكثر اتصالا به من حقوق العمال، أو الأمية، أو حق تقرير المصير، أو الفقر. وكما تقول مبادئ الصحافة المعروفة: المثير يسير، والمبكى قريب من القلوب". وتختتم قولها بأنه نتيجة لذلك "كانت التوصيات المقبولة فى المؤتمر النسائى هى تلك التى أشارت إلى العنف، ولم تقبل تلك التى تعاملت مع الفقر والتنمية".

وهذا تعقيب على مناقشة رورتى لحقوق الإنسان بمفهوم "القصة الحزينة والعاطفية". لقد كانت إحدى النتائج الحاسمة للقوة الجديدة للمنظمات غير الحكومية فى التسعينيات، هى التصميم على التنمية الاقتصادية (وهو ليس المصطلح المفضل دائما) كجزء لا يتجزأ

من جدول أعمال حقوق الإنسان. ولكن المبادئ العامة - فى هذا المجال - لها قوة أكبر من القصص المحلية. ويتجاوز العمومية الزائفة للفلسفة التى تسمح بوهم البناء على أساس صلب، فإن رورتى يعزى هذه التقديمية الغائبة إلى الحكايات الخيالية ربما لأنها لا تزعم أنها أساسية. ولكن النقاد على حق حين يلمسون عدم فعالية القصص الحزينة والعاطفية، ونحن نعرف كم هى غامضة، وكم هى عرضة لتفسيرات متعددة ومتناقضة.

وكما يعترف رورتى نفسه فى محاضراته أمام منظمة العفو الدولية، فإن كثيرا من - وربما معظم - قصص حقوق الإنسان التى سمعنا عنها مؤخرا تجعلنا نشعر حيال مرتكبي الفظائع بنفس ما يشعر به هؤلاء المرتكبون حيال ضحاياهم أنهم ليسوا بشراً. وإذا لم تكن هذه هى النتيجة التى نسعى إليها، فإن المنطق الفلسفى لا يستطيع حل مشكلاته فى هذا المجال بالتخلى عن مكانه لصالح الثقافة. ومثل هذه الملاحظات التكميلية ليست موجهة إلى القصص نفسها، بل إلى النقاش الدائر حولها، وهو الموضوع نفسه الذى اهتم به رورتى فى محاضراته. ولنعد إلى فلاندرز وعدم رضاها عن القصص النسائية فى قيينا، فهذا موضوع للعالمية فيه دور كبير، وإن لم يكن بالضرورة للصورة الفلسفية من العالمية. وذلك لأنه بمزيد من العالمية، وليس بالقليل منها نستطيع أن نرى أعمق وأبعد، وأن نتذكر موضوعات مثل "الفقر والتنمية" تلك التى لم تناقشها القصص الحزينة عن العنف.

من منظور نهضة المنظمات غير الحكومية فى قيينا عام (١٩٩٣) يبدو المجال الشعبى الدولى كحقيقة وليس كأمل فقط. ولكن تشجيع المنظمات على حساب الدول، أو (الثقافة) الخاصة على حساب (المنطق) العام يعنى تجاهل الخلافات الهائلة بين المنظمات غير الحكومية، ومقدار التقدم الضئيل فى قيينا نحو وضع الوظائف الخاصة تماما للبنك الدولى وصندوق النقد الدولى تحت أنظار الجميع، وكيف أن التقدم الذى أحرزته المنظمات غير الحكومية نفسها يعود قدر كبير منه إلى حملة "الخصخصة" من جانب الولايات المتحدة وحلفائها الأقوياء. وعلى أية حال فإن تخريب الدولة القومية باسم حقوق الإنسان يخدم أهدافا عدة ليست جميعها مطلوبة، بينما لا يمس من قريب أو بعيد تلك القوة الاقتصادية الأخرى المتمثلة فى البنك الدولى وصندوق النقد الدولى،

وهى القوة المسئولة - بشكل أقل مباشرة ولكنه أكثر فاعلية - عن كثير من الإساءات إلى حقوق الإنسان. وإذا كانت القوة وإساءاتها مهمة جدا فى مجال حقوق الإنسان، فإن الدولة والعالمية لا يمكن أن تكونا هما العدو.

ورغم أن تباين القوى والاختلاف الثقافى يعيشان كلاهما فى حالة تعارض مع حقوق الإنسان، فإن بينهما اختلافاً فى ناحية واحدة على الأقل. فغالبا ما يفهم تأكيد الاختلاف الثقافى على أنه تحقيق كل شيء أو لا شيء" الأمر الذى لا يترك مجالا لى نقاش. أما تأكيد تباين القوى فيفتح الطريق لاستمرار النقاش فى أكثر من اتجاهين مع العديد من التعقيدات التكتيكية والمبدئية الواجب الانتباه لها.

وأقدم - كمثال - الجدل السنغافورى حول حالة ضرب مايكل فاى Michael Fay (١٩٩٤). فى أحد أعداد "Commentary" صحيفة الجامعة الوطنية السنغافورية يشير أحد الكتاب إلى أن الضرب بالعصا هو أحد البقايا المتخلفة من الحكم البريطانى، وأن ضرب الطالب الأمريكى مايكل فاى يوضح أن "امتيازات الهياكل القانونية والنظامية فى الحكم الاستعماري القديم قد تم تطبيقها محليا على شخص أبيض، وبذلك يقدم التاريخ إحدى نكاته القاسية". وعلى لسان - أوقلم - ليون بيريرا Leon Perera جاء ما يلى: "إن مطالبة نيويورك تايمز بإجراء مكالمات هاتفية مع سفارة سنغافورة فى واشنطن، ومع المؤسسات الأمريكية التى تقوم بأعمال فى سنغافورة من أجل الضغط على حكومة سنغافورة للعفو عن فاى لم يكن مقصوداً بها إلغاء عقوبة الضرب نفسها فى سنغافورة. وبهذا كانت تلك المطالبة أشبه بمطالبة الغرب فى القرن التاسع عشر بحقوق خارج التشريع الوطنى للصين منها بالحرص على تطبيق المعايير العالمية لحقوق الإنسان. ويمكن قول الشيء نفسه عن اختفاء القضية من وسائل الإعلام الأمريكية بعد الضرب رغم أن الضرب ما يزال منصوفاً عليه فى القانون هنا". ويمضى قائلاً "إن حكاية فاى كلها يجب النظر إليها فى إطار تاريخ السياسة الخارجية الأمريكية بعد الحرب. لقد كان الاهتمام بالديمقراطية وحقوق الإنسان دائماً انتقائياً ويأتى فى ترتيب متأخر فى جدول أعمال "السياسة الواقعية" كما يبينها واضعو السياسات اليوم".

إن الفارق الذى ينبغى وضعه هنا يضعه بيريرا بنفسه بين النسبية الثقافية واهتمامات السيادة الوطنية من ناحية، ومن ناحية أخرى بين الإصرار على أن يشارك السنغافوريون فى مناقشة الحقوق فى بلادهم، وأنه - بهذه الطريقة وبغيرها - تصبح مناقشة حقوق الإنسان عالمية بحق. ويعلق بيريرا قائلا "إن حجة السيادة الوطنية تنجح فقط حين تحاول الولايات المتحدة بوضوح أن تضمن نجاة فائى من العقوبة لأنه أمريكى كان الواجب على الولايات المتحدة ألا تعترض على ضرب سنغافورة للأمريكيين، بل كذلك على ضربها للسنغافوريين، وذلك انطلاقاً من قواعد حقوق الإنسان الثابتة". ويقول إن معظم الأمريكيين لم يكن اعترافهم منطلقاً من أسس عالمية، بل كان مجرد غضب من أن "سنغافورة ضربت أمريكيا، وليس لأنها ضربت إنساناً ما بغض النظر عن جنسيته".

ويستشهد بيريرا برأى نشرته "Straits times" : لقد أصبحت حقوق الإنسان سلاحاً مريحاً فى يد الرأى العام الأمريكى، يرفعه فى وجه الأنظمة التى لا يرضى عنها لأى سبب من الأسباب. إن حقوق الإنسان هى فى الواقع حجة فى يد الدول المسيطرة لكتب القوى الناشئة بأن تحول بينها وبين الأسواق الناجمة إلا إذا وافقت على الالتزام بمستويات حقوق الإنسان المفروضة من الخارج". ثم يعقب بأنه "لا بأس من الإقرار بفكرة أن هناك مستويات حقوق إنسان مقبولة عالمياً، ويمكن أن تحتل مساحة شرعية فى النقاش". إن السنغافوريين حين ينتقدون الولايات المتحدة بسبب نظام عدلى جنائى غير مجد فهم يعترفون بعالمية من نوع محدد. وهذا بالضبط هو موقف بيريرا: "إذا كانت القيم المجسدة فى ترتيباتنا السياسية المحلية يمكن الدفاع عنها بدون الدخول فى مناقشات حول الاختلافات الثقافية غير المتكافئة، بل باستخدام الأفكار السياسية الصرفة أليس هذا إقراراً بأنه من الممكن اختيار القيم على أسس تتجاوز معايير الثقافة؟ لو أن العقوبات الأقسى يمكن أن تمنع الجريمة فى أمريكا وفى سنغافورة، ألا يمكننا أن نقول بعض الأشياء عن الترتيبات السياسية والاجتماعية المطلوبة والممكنة، والتي تنطبق على كل المجتمعات؟ ربما تظل حكاية مايكل فائى فى الذاكرة كحجر زاوية فى تطور النقاش الأساسى فى سنغافورة إنها تتحرك نحو استخدام الحجج القائمة على قيم اجتماعية سياسية مقبولة عالمياً".

فى اتجاه التحالف

لم تكن آثار ما يسمى بتسييس الثقافة هى الوسيلة المثلى لتوضيح ما يعنيه ذلك التسييس لأنه يخفى إلى أى حد كان النقاش السياسى وسيلة يستطيع بها المتعاملون مع الثقافة مهنيا تقديم صورة درامية (وقد نقول بائسة) للمعنى الشعبى لعملهم، ومن ثم لشرعيته العامة. بعبارة أخرى لقد وضعت السياسة الثقافية فى مقدمة الصورة عنصرا معياريا خفيا، أو سريا ظل كامنا فى الثقافة. فى مقالة بعنوان "إعادة النظر فى الحرية السياسية العالمية داخل النزعة العالمية" يقول فنج شياه pheng cheah إن الحجج الثقافية ضد العالمية - خصوصا العالمية العابرة لحدود الدول - تبدو فى الغالب متناقضة : "إن نقد العالمية الزائفة للثقافة السياسية العالمية ينطوى على الرغبة فى الوصول إلى عالمية حقيقية. والنقاش الدائر حول استقلالية الجانب المحلى يفترض مسبقا قيمة عالمية للاستقلال ويقترح تطبيقه على كل مجموعة خاصة أو وحدة جماعية . وحقيقة النسبية الثقافية هى العالمية متعددة الثقافات. وإذا كان الجانب الثقافى المزعوم يتضمن دائما معيارا سريا فربما كانت الصورة الثقافية للراعى العالمى / الخاص هى صراع ليس مع أو ضد المعيارية نفسها، بل بين وحدتين أو مستويين من المعيارية، أو حتى بين وحدات ومستويات (مثل النزعة القومية والنزعة الدولية) يمكن إظهارها على أنها متداخلة، وبالتالي عرضة للتفكك".

لا يعنى هذا أن الابتكار الثقافى والعدالة الاجتماعية يسيران معا بصورة طبيعية، وأن على الأول أن يعمل دائما من أجل الثانية، أو - وهذا احتمال أضعف - أن الثقافة تقدم - بلا أخطاء - كل الأعمال المطلوبة للعدالة الاجتماعية. إننى فقط أشير إلى أن المساواة القديمة بين الشعر والتشريع غير المقبول لا تمنع بذلك الجهد لإخراج تشريع مقبول. ولا داعى لأن يعتبر مفهوم الثقافة مضادا للاهتمامات القياسية مثل حقوق الإنسان. ورغم أن كليهما بالتاكيد به نواحى خطأ وقصور، فإنهما أداتان تساعدان على تحقيق إنجازات لا بأس بها.

فى مقال بعنوان "تحتان لليسار الثقافى" يعترض رورتى على الحديث عن "تغيير المجتمع باعتباره مرادفا للثورة .. وأنا على يقين من أننى لا أريد أن أرى مجتمعا مثورا،

ولا مؤسساتنا الكبرى مستبدلة". وأيا كان رأى المرء فى الأفضلية الليبرالية التى يجعلها رورتى للإصلاح وليس للثورة، فلا بد أن يوافق المرء على أن شيئاً غريباً يحدث حينما يهاجر مطلب التغيير الكلى أو الثورى من عالم السياسة (حيث لا يعتقد أحد فى الولايات المتحدة على الأقل أنه على جدول الأعمال) ويختار مكانه الوحيد فى مفهوم الثقافة. إن هذا الاتجاه العقلى اليائس وغير المستقر عند اليسار الثقافى هو الذى يجعل الثقافة عرضاً معناه: "كل شيء أو لا شيء" أو "أقبل أو أترك"، أى فى الواقع مسألة خارج الجدال أو النقاش. ولكن ضرورتنا السياسية عاجلة للغاية، وهناك الكثير جدا سواء فى الداخل أو فى الخارج مما يستدعى النقاش تمهيدا للعمل بدلا من أن نحتمى وراء نموذج "كل شيء أو لا شيء". ونحن نلجأ إلى الثقافة، فيجب فى رأى أن تكون الثقافة عنصرا من الظروف المحلية. إن استمرار قابليتنا للنقد، وعدم الاختباء خلف الحماية التامة التى يسميها تشارلز تيور "عدم القابلية للإصلاح" هو الطريق الوحيد لتسهيل التعامل بين التعقيدات الدولية للقوى المختلفة .

إن الليبرالية عند رورتى تعنى وجود "آليات عمل للارتقاء الاجتماعى تعتمد على الترغيب لا التهريب". على أحد المستويات هذا تقسيم خاطئ، فالترغيب هو التهريب كما يردد اليسار الثقافى خصوصا عندما تكون وسيلة الترغيب محكومة بمصالح خاصة قوية ليست منتخبة ولا معينة. وهناك وسائل كثيرة للتهريب مثلما يوجد تنوع كبير بين الثقافات، وللأختلافات القدر نفسه من الأهمية. إن دولية حقوق الإنسان اليوم هى دراسة المنطق الليبرالى وهى لا تعد بتحول ثورى مقنع، ولكنها أصبحت قوة يعمل لها حساب قوة يخطئ اليسار الثقافى إذا لم يعمل لها حساب خاصة حين تكون وسائل ترغيبنا فى حاجة إلى أساليب وأماكن وحلفاء دوليين أكثر قوة.

الفصل الثامن

الجذر - الأساس - الأصل

مارتا نوسباوم تقابل الفريق المحلى

النزعة الكونية والملل

ملاحظة اشتهرت عن جوزيف دى ميستر Joseph De maistre حين قال : "على مدار حياتى رأيت فرنسيين، وإيطاليين، وروسا ، وعلمنى مونتسكيو أن المرء قد يكون فارسيا، ولكنى لم أقابل إنسانا قط". وما تزال هذه العبارة الساخرة عن الإنسان عاقلة بالذاكرة ، وما تزال تسمع - بشىء من الرضا - ولم يتناولها أحد بالشك حتى الآن. ولكننا لو افترضنا مع دى ميستر أن معنى الإنسان العالمى المجرد غامض وغير محدد، فقد أثبت التاريخ الحديث أن من الصعب ادعاء التعارض بينها وبين القوميات الخاصة المفروض أنها ملموسة وحقيقية. إن أولئك الفرنسيين الذين رأهم دى ميستر بعينيه، هل نحن متأكدون من أنهم لم يكونوا من الإلزاس أو أوكسيتانيا بدون ولاء أو هوية محددة؟ أليس محتملا أن الروس الذين رأهم لم يكونوا فى الحقيقة روسا، بل من أوكرانيا أو جورجيا أو الشيشان أو أبخازيا الذين لم يعترف بهم دوليا بعد؟ إن القومية هى الأخرى - فيما يبدو - لون من الخداع، وتعميم تاريخى هزيل، وليست حقيقة طبيعية ثابتة. ولأن فرنسا وروسيا - بالضرورة - معنيان مجردان، فمن بالغ الصعوبة أن نتجنب ولو إشارة سريعة إلى "الإنسان" الذى هو معنى مجرد أكثر ضخامة وأوسع نطاقاً.

هذا الخط الملتوى للنقاش يظهر بعض الازداجية فى كلامى عن مقالة مارتا نوسباوم Martha Nussbaum "الوطنية والنزعة القومية"، والمقالات الأخرى فى "حب الوطن : مناقشة حدود الوطنية". إننى لم أبداً بتعاطف كبير مع رؤية نوسباوم للمشروع الكونى بتعليم الناس الولاء المبدئى لما تسميه "المجتمع العالمى لبني البشر". وطبقاً لهذا المثل الأعلى الرواقسى الكانتى (Kant) لا يمكن أن تكون هناك إلا نزعة كونية واحدة - "مواطنة عالمية" واحدة - لأنه لا يوجد إلا "مجتمع عالمى" واحد "لبني البشر". وهكذا من المفارقات أن نوسباوم لا تستطيع الدفاع عن الآخرين ضد الغرب إلا بواسطة التأكيد الجازم على العالمية الفلسفية الغربية.

على أية حال لقد انفعلت بدرجة ما من أقوال نوسباوم لسببين، الأول إحساس بعدم ترابط المواقف التى تبني حججها على استدلال ذاتى عن التفاصيل . إن المسألة ليست مجرد الإنسان العالمى المجرد، بل المجموعات الخاصة من غير المواطنين الذين يمكن معاملتهم على أنهم غير موجودين. وهم يعاملون كذلك فعلاً بسبب عادات فكرية تغيب نفسها على الاعتراف فقط بالتفاصيل. والذين لا يحظون بالاعتراف يتضمنون بين ضحايا الحرب فى فيتنام - قتلى الحرب الفيتناميين الذين قدر عددهم بعشرين ضعفا لضحايا الولايات المتحدة - الذين لم يذكروا بعد على نصب مايا لين الكبير. ويتضمن أيضاً عمال تجهيزات السفن فى هوندوراس الذين ظهروا الآن على سطح الأحداث، ولكن هذا لا يعنى أن أحدا يضعهم فى حسابات الرخاء العالمى. ومن بين من لا يحظون بالاعتراف أيضاً المهاجرون غير المسجلين الذين كانوا محور الصراع فى "الهضبة ١٨٧" التى أنكرت عليهم حقوقهم، فأخرجوا من الصراع حتى بواسطة من اعترضوا عليه. وقد جاء فى تقرير للبندا بوستياك Linda Bosniak : "إن المحو شبه التام لأحد الآراء المعارضة من المناقشة العامة أدى إلى القول بأن قضية (١٨٧) يجب رفضها لأن تعاملها مع الغرباء غير المسجلين ليس عادلاً. وكان الذى نوقش بدلاً من ذلك الآثار السيئة للقضية (١٨٧) على مواطنى الولايات المتحدة، وحتى التقديميون لم يجدوا مجالاً لمناقشة مصالح غير المواطنين.

نعم. إن المصطلحات مثل "الإنسان" و"الإنسانية" ليست جذابة ، وغالباً ما تكون منفرة، ولا يوجد من يرحب بها. نعم، إن الروابط الاجتماعية التى تعمل على توثيقها

- مثل روابط التقارب بين مواطنى الولايات المتحدة وبين مجموعات معينة من غير المواطنين - ليست أكثر تجديدا من الروابط الاجتماعية المحلية بين مواطنى الدولة. وواضح أن هناك حاجة إلى "عمل" شئ حتى لو فضل البعض أداءه بطريقة مختلفة.

والسبب الثانى لشكى فى آراء نوسباوم هو العداء الهائل الذى تثيره، وكيف أننى شعرت بالغربة بين من هاجموها رغم - أو ربما بسبب - أن حجج مهاجميها تردد طبيعة التواضع المعرفى لليساى الثقافى الأمريكى: إصراره على الالتزام بالعقلانية. إن معظم المقالات فى "حب الوطن" ليست مقالات نقدية بقدر ما هى أمثلة على شكل ناشئ من القومية الأمريكية استطاع أن يظهر فجأة أمام خلفية من الكونية ذات السحر بالنسبة لليساى واليمين على حد سواء.

أولاً وقبل كل شئ قد تبسو القومية الأمريكية أمام بقية العالم صورة زائفة للعالمية المثالية، فارتباطاتها الأولية تأتى مع العولة للاحدودية القائمة على الرأسمالية والإليكترونيات، والتي ترفع شأن ماكدونالد وإم تى فى" الأسواق الحرة ، وطانفة مختارة من حقوق الإنسان ولكن الفترة الأخيرة شهدت بعض التغيير لمعنى القومية الأمريكية فى اتجاه السياسة الواقعية. وفى هذه الأيام لم يعد صانعو السياسة الأمريكية وأباطرة الإعلام يهتمون بالقول بأن ما يصلح لنا يصلح للعالم. وفى تواضع مريب نراهم الآن يكتفون بمناصرة قضية وطنية على كل ما عداها. وكما يقول چيمس دير ديريان James Der Derian : "لقد أصبح الأسلوب شبيها بما كان فى العصور الوسطى. أما صفوة أهل الفكر الوطنيين - على الأقل كما نقدمهم فى هذا الكتاب - فهم حريصون على إظهار أنهم غير راغبين، أو غير قادرين على إصدار حكم فى هذا الموضوع الخلافى، ولعلمهم يودون أن يقولوا إنه إذا لم تكن هناك لغة أسمى ولا نقاش أعلى، فهذا أفضل لنا. ويتضح أن هذه الحدود على التفكير لها فوائد غير متوقعة لأقوى دولة فى العالم تلك التى تستطيع أن تقول عن نفسها إنها فى معركة مع عالمية استبدادية ديكتاتورية. وحين يواجه المفكرون الليبراليون واليمينيون بانتقاد بلدهم فى الخارج يستطيعون أن يطالبوا بالحماية التى يقدمها اليسار الثقافى للمجموعات الأصغر والأضعف".

وعلى النقيض من ألين فينكلكرلوت Alain Finkelkrut فى "هزيمة العقل"، أو ديفيد هولنجر D. Hollinger فى "أمريكا ما بعد العرقية" لا تضع مارتا نوسباوم مثلها الأعلى الكونى فى مقابل مبالغات القوميين السلفيين فى الخارج، أو الأنصار الأكاديميين للتعددية الثقافية فى الداخل. لقد بدأ كتاب "حب الوطن" كمقالة فى بوستون ريفيو فى أواخر ١٩٩٤ احتجاجاً على تصريحات لشيلدون هاكنى Sheldon Hackney رئيس الصندوق القومى للدراسات الإنسانية، والفيلسوف ريتشارد رورتى. أما هاكنى ففى كلمة إلى إدارة كلينتون نادى بالقيم المشتركة والوحدة الوطنية لمواجهة تهديدات التعددية الزائدة، وأما رورتى ففى "الأكاديمية غير الوطنية" التى أشرنا إليها سابقاً (فصل ٧) قدم تحذيراً شديداً إلى اليسار الثقافى لإظهار مزيد من الاحترام "لمشاعر الكيرياء الوطنى".

إن نوسباوم وهى دارسة كلاسيكية متميزة يخطئ من يظنها واحدة من الأنصار المتشردين للتعددية الثقافية، والحقيقة أن هجومها المضاد فيه شيء يعتمد على التعددية أو الثقافة. ولم يكن أى نصير للتعددية الثقافية يستطيع أن يكتب كما كتبت هى: "إن مكان ميلاد المرء هو مجرد مصادفة". وبالنسبة لليساى الثقافى، فإن الثقافة التى ولد المرء ونشأ فيها لا يمكن اعتبارها مصادفة. ومهما وجد خلاف حول متى نهتم بالتنوع الثقافى، وكيف وإلى أى درجة؟ فهناك اتفاق شامل على أنه مهم بشكل أو بآخر. ولكن الثقافة - عند نوسباوم - لا صلة لها بالقيمة الأخلاقية، ولذلك فهى "خارج الموضوع أخلاقياً"، وليس مطلب نوسباوم هو إعطاء احترام أكبر لتنوع الثقافات، بل للمستويات الأخلاقية العالمية.

وبذلك فنوسباوم تشبه اليسار الثقافى فقط فى أنها هى أيضاً تصر على الالتزامات والواجبات التى لا تتوقف عند حدود الدولة. ولكن تلك الالتزامات والواجبات قد توفر علامة أكثر وضوحاً للتنظيمات السياسية الحالية مما توفره الصراعات ذات الطابع الفلسفى، ومن بينها الصراع بين الفلاسفة الكانتيين (Kant) وبين الفلاسفة السياسيين للجماعات الشيوعية. وعلى أية حال فإن رفض الاعتراف بالالتزامات والواجبات الخارجية يجمع نقادها فى رابطة واحدة، وهو مشهد مثير حقاً مع قليل من الاستثناءات. يقف الليبراليون والمحافظون فى صف واحد ضد نوسباوم، أو كما يبدو

ضد أى تحد للأمة الأمريكية. فهذا مايكل والتزر m. Walzer متجاهلاً ما فعله ستالين لما أسماهم الكونيين يحاول أن يصم النزعة الكونية بالصبغة الستالينية. أما ناثن جليزر Nathan Glazer فيقول إن الأجانب لا يمكن أن يسمح لهم بالحقوق المعنوية التى للمواطنين، وإلا سوف نرغم على السماح لعدد غير محدود من لاجئى العالم الثالث بدخول الولايات المتحدة. (وهذا نموذج واضح للمنطق السيئ يتساوى مع الظن بأن الاشتراكية هى اضطرارك إلى إشراك غيرك فى قرشة أسنانك.) إن قاربنا ملئاً عن سعته، ولكن الكونية نفسها فارغة، وحسبما قاله روبرت بنسكى Robert Pinsky - الذى صار الشاعر الأول، ولم تكن تلك مصادفة ، فإن الكونية تشبه لغة الإسبرانتو فى خلوها من الشعور والقواعد، والكونية هى "رؤية للعالم لا تصبح حقيقية إلا إذا انساق الناس وراء العواطف".

إن العواطف هى من بين التفصيلات الكثيرة التى يلقيها أتباع دى ميستر فى وجه تحمس نوسبام للإنسان. ويقول بنيامين باربر Benjamin Barber إنك إذا تجاوزت "المحلى"، فإنك ستنتهى إلى "لا مكان"، إلى ما لا يزيد عن "تجريدات وأشياء غير مجسدة". أما بالنسبة لجيرترود هيملفارب Gerttude Himmelfarb فإن الكونية "تخفى بل وتتكبر معطيات الحياة: الوالدين والأجداد والعائلة والعنصر والدين والميراث والتاريخ والثقافة والتقاليد والمجتمع - والقومية". وكثير من الآراء الواردة فى الكتاب تتبع الخط المرسوم فى هذه الجملة، فالمعطيات المحلية الحميمة الواردة قبل الشرطة القصيرة : "الوالدين، الأجداد، العائلة، العنصر، الدين" .. إلخ متطابقة مع المصطلح الوارد بعد الشرطة (القومية) لكى يعود إلى هذه الأخيرة دفؤها وحميميتها وصلابتها، وكانت وظيفة الشرطة بيان الاختلاف الكبير فى المستوى والنوعية، فمن المعانى الضمنية أن الدين والدولة القومية أمران محليان، وبما أن الدين يستحق الحماية من تدخل الحكومة، فإنه يصبح حجة واضحة لحماية حكومة الولايات المتحدة نفسها من أى نقد لسلوكها إزاء غير المواطنين.

من المعتاد اعتبار الأكاديمية الأمريكية حرماً لمفكرين علمانيين بعيدين عن الدين المفتعل المبالغ فيه عند غالبية الأمريكيين. ولو حكمنا على هذه الظواهر، فقد يبدو أن رأى الأكاديمى فى قومية الولايات المتحدة - أو غياب الاعتراف بوجودها -

يعكس الحساسيات الغربية للمؤمن المتعصب. وهناك أكثر من لحظة غريبة في هذا، فالتعددية الثقافية غالباً ما يتم تحميلها بتمجيد غير سليم للفرضيات الثقافية. ولكن المرء يجد هنا تمجيذاً أكثر فجاجة مما يوجد في التعددية ذاتها، وذلك عند كتاب هم في الأساس معارضون أشداء للتعددية الثقافية.

إن الصورة المفضلة عند نوسباوم لكيفية اتصال المعطيات المحلية بالاهتمام بالإنسانية هي "الدوائر متحدة المركز". وهذه الصورة المستعارة من مبادئ الرواقيين تقلل إلى أقصى حد من الصراع بين الإنسانية وبين المحلي، بحملها على جعل الدائرة الخارجية (الإنسانية بوجه عام) أكثر شبهاً بالدائرة الداخلية (النفس والعائلة)، ولكنها مع ذلك تشير إلينا - ولو من بعيد - بالحاجة إلى أن نتقدم من الولاءات الضيقة إلى الولاءات الواسعة. وهذا الأمر يمثل لمعظم الناس حالة اختيار بين هذه وتلك، فنراهم يصرون - وهذا صواب - على أنه لا داعي لأن تلغى الولاءات الأكبر الولاءات الأصغر أو تحل محلها. يقول مايكل ماك كونل Michael McConnel : "إننا لن نحب البعيدين عنا أكثر حين نحب القريبين منا أقل". (كما يرى تشارلز تيلور، فإن الأمريكيين لم يظهروا حتى الآن حبا كبيراً لمن هم أقرب إليهم: إن المعارضة السائدة لأبسط مقترحات الرعاية الصحية الوطنية في الولايات المتحدة لا تدل على أن الأمريكيين المعاصرين يعانون كثيراً من الالتزامات المشتركة) إن من السخف التفكير في أن معظمنا يستطيعون - أو يجب - أن يقضوا وقتهم في محاولة التخلص من ارتباطاتنا القومية أو المحلية. ونوسباوم نفسها تقول إن المحلي يستحق الأولوية على الأقل من ناحية أخلاقية، ففي استطاعتك مثلاً أن تؤثر بشكل أكثر مباشرة كوالد . إن السيدة جيليبى Mrs. Jellyby (إحدى شخصيات رواية "البيت الكتيب" التي تهمل أطفالها بسبب ما يسميه تشارلز ديكنز "الإحسان التلسكوبي" تبقى درساً عملياً. وكما يذكرنا مايكل ساندل M. Sandel في كلامه ضد النزعة الكونية: "كانت لعينها عادة غريبة أن تبدو مطلعة إلى مكان بعيد كأنها لا تستطيع أن ترى أقرب من أفريقيا!" ولكن قدراً كبيراً من نجاح ديكنز كمحلل ومصلح اجتماعي يعود إلى طرق التفكير والكلام التي يمكن وصفها بالإحسان التلسكوبي. أما السيد قولز Mr. Vholes الشخصية الأخرى في الرواية نفسها، والمحامي في المحكمة العليا الذي لا يكف عن تذكير الجميع بأن له

أبا، وأنه هو نفسه أب، فهو يقدم الدرس المقابل لدرس السيدة جيليبى. إن العناية المفرطة بالأسرة يمكن أن تعوق الإصلاح. وخلص ديكزن موقف ثولز بهذه العبارة "اجعل أكل لحوم البشر غير قانونى، وسوف تمتع من الجوع كل من هو على شاكلة ثولز!"

وعلى غرار السيد ثولز، فإن شخصيات نوسباوم فى "حب الوطن" تتعامل مع الارتباطات المحلية على أنها حاسمة ونهائية، فلا أكل لحوم البشر ولا المحكمة العليا سوف يتم تحريمهما إذا كانت مثل هذه الإجراءات تعنى أن تنقص من طعام أحبائهم لقمة واحدة. يقول والتزر: "إن ولأأتى - مثل علاقاتى - تبدأ عند مركز الدائرة". وبالبداية عند المركز لا يعطينا والتزر أية فرصة لنظن أن ولأأته سستبتعد عن المركز ولا قيد أنملة. ويستشهد بالفصيلة مايكل ماك كوتل بإدموند بيرك Edmond Burke : "إن نحب الفصيلة الصغيرة التى ننتمى إليها فى المجتمع هو الحلقة الأولى فى السلسلة التى تقودنا إلى حب بلدنا وجميع البشر". وماك كوتل لا يعالج مسألة ما إذا كنا فى الحقيقة نسير فى ذلك الاتجاه، أو أبعد منه، وإن الفصائل الفعلية والسرايا والكتائب التى أرسلتها أمريكا إلى العالم الخارجى لتثير قدرا من الشك.

وفى اتجاه مشابه تقول إيمى جوتمان Amy Gutmann إن "تخيرنا بين أن نكون مواطنين فى مجتمعنا، أو مواطنين عالميين هو أمر مضلل وخطير سياسيا". ولكن إذا لم يكن الاختيار مطلوباً أليس من المحتمل أن يصبح يوماً ما؟ إن جوتمان وآخرين يضعون هذا الاحتمال إلى جانب ضرورة الاختيار، وبذلك يرفضون مواجهة أهم مسألة عند نوسباوم، وهى أن ولأ المرء لوطنه قد يتعارض - كما يحدث أحيانا - مع مطالب العدالة كما ترى من أى منظور خارجى.

وكثير من الناس يتوقفون عندما يطلب منهم معاملة الأغراب بالحب نفسه الذى يعاملون به عائلتهم أو أصدقاءهم، ونستطيع أن نتفهم وجهة نظرهم. كما تقول إيلين سكارى Elaine Scarry ، فإن الخلط بين الأغراب والأصدقاء غير ضرورى وغير صائب معاً. وليس من الضرورى ادعاء الاقتراب من شعوب العالم البعيدة من أجل مناصرة السياسات الهادفة إلى رخائهم، وحين تشعر بأنك مرغم على المحاولة قد يدفعك ذلك

إلى إهمال الوسائل القانونية للدولة التى يسعد الكونيون بالتعاون معها كلما استطاعوا، وكذلك المنظمات غير الحكومية العاملة فى المجال الغامض سياسيا - ولكنه يزداد تأثيرا - للمجتمع المدنى الدولى. البديل الثالث قد يكون التفكير فى الأغراب البعيدين لا على أنهم أهداف للحب أو للسياسة، بل كمحاورين ندخل معهم فى حوار، ومشاركين فى مجال شعبى دولى يستهدف نوعاً من العمل المنسق. وقد يبدو هذا الطريق امتداداً مريحاً للإيمان بديمقراطية المشاركة، ولكن منظرى الديمقراطية الأمريكية الممثلين فى "حب الوطن" يرفضون المغامرة بالسير فيه. يؤكد بنيامين باربر فى قوة أن "الوطنية الأمريكية هى نفسها المضادة للشروع التى تربطها نوسباوم بالوطنية الأمريكية".

إن وطنية باربر مثل الوطنية الدستورية عند هابرماس تشبه الترياق للقومية العرقية التى سماها مايكل إيجناتيف M. Ignatieff. وآخرون قومية المواطنة: "الضمان الوحيد لأن تعيش المجموعات العرقية جنباً إلى جنب فى سلام هو الولاء المشترك للدولة" ويظل هذا هو المفهوم الذى يسمح للأمريكيين (وقليل من المخدوعين الآخرين مثل إيلي قدورى Elie Kedourie) بإنكار أن هناك قومية على الإطلاق فى الولايات المتحدة. ولكن احترام الدستور لا يقدم - لسوء الحظ - ضمانات كثيرة. وإذا كانت القومية الأمريكية هادئة ودستورية ، وليست عرقية أو قبلية، فإنها كانت وستظل واحدة من أخطر قوميات العالم.

ومهما كان القول فى صالح الوطنية الدستورية، فهى ذات نفع ضئيل لغير المواطنين وغير المقيمين خصوصاً أولئك الذين تطالبهم قوة الولايات المتحدة بون أن يعيشوا على أرضها. وإن أحكم تفسير للدستور لن يجعله يحمي أولئك الذين يقفون خارج نطاقه فى الداخل قد تهدئ الوطنية الدستورية الأمور بحماية الوضع الراهن ضد الانفجارات الدموية للعنف العرقى، ولكنها لا تستطيع التعامل مع الحاجة الماسة لتغيير الوضع الراهن الذى هو نقطة انطلاق نوسباوم. فلكى تقنع من يملكون بتحويل قدر كبير من الموارد إلى من لا يملكون، أنت محتاج إلى أكثر من توسيع كوني لدستورية شكلية أنت فى حاجة إلى شىء يشبه الحماس الدينى.

وعلى أية حال فإن النقيض الحقيقي لمثل هذا الحماس ليس الدستورية، بل الملل. ولكي تحطات من البداية تكرر نوسباوم رفضها لتهمة أن الكونية "مسطحة بشكل ممل" كما قد يبدو، ولكنها نقطة قد تأخذ شكلا عدائيا أكبر. كان يمكن لنوسباوم أن تقول إن الملل واللامبالاة يوضحان حقيقة القومية لا الكونية لأن القومية - على الأقل في بلاد مثل الولايات المتحدة - قد تحدث اليوم أضرارا باللغة ليس بحماسها العنصرى ويخوفها من الأجانب رغم صحة هذا القول، ولكن لأنها تشجع القصور الذاتى، ونقص العاطفة، وتطبيع الإحساس بالتخمة حيال مطالب البعيدين حتى ولو لم تكن الأحداث البعيدة إلا نتائج للسياسة المحلية اليومية.

ومن الغرابة بمكان أن كثيراً من أنصار نوسباوم يوافقون على أن السبب الوحيد والأهم اليوم لتعاسة العالم التى يمكن علاجها هو الرأسمالية العالمية (المهتمة بالأخلاقيات أكثر من السياسات كما تقول نوسباوم ضمناً دون تصريح) ، وفى الحقيقة فإنهم يشغلونها بلعبة نفسية مغزاها "نحن أكثر منك معاداة للرأسمالية"، وهم يهتمونها بإهمالها الساذج للمشاركات الواقعة بين أخلاقياتها الكونية وبين العالمية الخاضعة للسوق، والتى تنتشر الآن على يد الشركات والبنوك عابرة القارات. والأكثر خطورة من هذا أنهم يتعاملون مع كونيتها على أنها مجرد خط مواز لرأس المال العالمى.

هذا الأسلوب الشائع لمعاداة الرومانسية للرأسمالية يستحق منا وقفة. إنه يشبه كثيراً تلك الصورة السائدة والمحترمة أكاديميا التى توشك القومية الأمريكية أن تتخذها. ومن ملامحها المميزة أن الرأسمالية لا تهاجم إلا حين ترتبط بالعالمية، ويتم التعامل معها كما لو كانت قادمة من مكان آخر، وكما لو أن الأمريكين لا يفيدون منها شيئاً، وكما لو أن المجتمع الأمريكى - بدلاً من تطوره الرأسمالى على مدى عقود عدة - كان هو والقومية الأمريكية من ضحايا الرأسمالية المثيرين للشفقة، ومرة بعد أخرى تثار قضية معاداة الكونية كدعوة لتجديد مجتمعاتنا السلمية المتعددة، ولحماية أماكن أثرية ضد العوامل الخارجية التى تبدو باردة وغير مرحبة. إن رفض الاعتراف بأن الداخل الدافئ تتم تدفئته وتمويهه من ذلك الخارج البارد يجعل المعادين للرأسمالية يقولون إن نتائج الرأسمالية تختفى من الإحساس القومى بالمسؤولية. ولا يحتاج ماككونالد ولا صندوق النقد الدولى إلى أكثر من هذا لحمايته من المراجعة الأخلاقية.

والملمح المميز الثانى لهذا العداء للرأسمالية هو أن المعاناة الاقتصادية لا تلفت النظر إلا حين يمكن إلقاء تبعاتها على العولمين. ومن الأمثلة الكثيرة على ذلك هو الوصف الغوغائى للكونية بأنها "قرية الطبقة الإدارية الليبرالية". و "الطبقة" هنا تستحق الانتباه. ولكن إذا كان أنصار نوسباوم مهتمين لهذه الدرجة، فلماذا يبعدون أنفسهم عن أرقامها، وهى المؤشرات النسبية والقاطعة لثورة شعب ما، ولتعاसे شعب آخر؟ إذا كان متوسط الأعمار فى السويد (٧٨، ٢)، وفى سيراليون (٣٩) وأنا متأكد أن الأرقام الآن أسوأ - فإننا ، كما تقول نوسباوم: "علينا الآن أن نفكر جديا فى حظوظ الميلاد، وفى الضرورة الأخلاقية لنقل الثورة من الدول الأغنى إلى الدول الأفقر". من بين مشاييعها يتكلم عن نقل الثورة؟ من يتطوع بشرح السبب فى أن مثل هذه الأخطار يتم إجهاضها فى الدول الأغنى حتى قبل اقتراحها؟

لا أحد - تقريباً - من أنصار نوسباوم يسلم بأى رباط بين التوزيع غير العادل لموارد العالم وبين الشكل المستقبلى للمجتمع الأمريكى. قليلون فقط (ريتشارد فوك R.Falk ، وأمارتيا شن Amartya sen وإيمانويل فالرشتين Immanuel Wallerstein) هم الذين يتناولون مشروع نوسباوم نقدياً بمد نطاقه إلى ما وراء مجال الأخلاقيات، ولا أحد على الإطلاق - حتى نوسباوم نفسها - يثير فرضية أن ثروات الغرب كانت وما تزال نتيجة العمل على تأخر المناطق التى هى الآن أفقر مناطق العالم، وأن المطالبة بإعادة التوزيع ليست دعوة للإحسان، بل للرجوع إلى الوضع الأصى.

إن تعليق أسال التغيير على منطق معنوى موجه إلى الضمير الفردى الحر - كما تفعل نوسباوم - ليس خطأ بديهياً. فبالنسبة لدولة غنية كالولايات المتحدة، ورغم تبانيناتنا الواضحة والمتزايدة، سوف تستتبع إعادة التوزيع بعدل على المستوى العالمى بعض التضحيات فى مستويات المعيشة، وبعض الرغبة فى تأجيل أو تقليل المصلحة الخاصة حتى للناس العاديين، أو من نسميهم "الطبقة الوسطى". إذن فإن عالمية نوسباوم قد تثبت - فى الولايات المتحدة - طريقة حتمية للوصول إلى الأساس، حيث تكون "الاستقامة" والاستقلال الأخلاقى للفرد هى الأفكار المؤثرة. ويستطيع المرء

أيضا أن يجسد كونية نوسباوم بطريقة أخرى. فى كتابها "حدود المواطنة" تقدم عالمة الاجتماع ياسمين سويسال Yasemin Soysal نوعاً من التفسير التجريبي لحالة نوسباوم. ففى وصفها للآليات الدولية لحماية العمال الوافدين إلى أوروبا والذين لا يصبحون مواطنين رغم اندماجهم (دون مزايا المواطنة) فى أجهزة دول الضمان الاجتماعى والاتحاد الأوروبى فى وصفها ذلك تتحدث سويسال عن "إعادة تشكيل المواطنة من مواطنة خاصة قائمة على الإحساس بالأمة إلى مواطنة أكثر عالمية قائمة على الإحساس بالشخص"، أى على حقوق الإنسان. وفى الواقع فإن سويسال تكمل فكرة نوسباوم بالقول بأن "الإنسان" على الأقل فى أوروبا - بدأ يخطو فى تردد نحو نيل الصلابة أو الأرضية المؤسسية التى يبدو أنها - حتى الآن - مقصورة على أمم معينة.

ربما أمكن النظر إلى الفكر الخلقى العالى لنوسباوم على أنه وسيلة غير مباشرة - ولكنها عملية - لمخاطبة التجمعات الاجتماعية غير المحددة. وقد يرغب المرء فى معرفة المزيد عن التجمعات - محلية أو دولية محددة أو اختيارية - التى قد تستطيع ترجمة عالميتها الأخلاقية إلى قوة تاريخية. ونوسباوم غير مهتمة بهذا الموضوع حتى حين تكون هذه التجمعات دولية وليست محلية، ومن ثم تعبيرات أو تجسيدات لأفكار كونية مثل أفكارها. وهى كذلك غير مهتمة بمناقشة الطول الوسط الشائكة بين الناحية المعيارية والناحية الوصفية مما يمكن أن ينبج عن الانشغال بهذه التجمعات. والعامل الوحيد الذى يستطيع أن يحمى طهارة الناحية المعيارية هو - بالطبع - "الإنسان". ونحن نفهم ونقدر حب نوسباوم لهذا التعبير الكبير، ولكن هذه - كما أشرت طوال هذا الكتاب - ربما تكون اللحظة المناسبة لكى تتحول السياسة الدولية من كانت Kant إلى هيجل Hegel، أى من طهارة المعيارية إلى عدم طهارة الأمر الكائن بالفعل إلى نزعات كونية جماعية تشمل غير الأوروبين، وغير النخبويين. إن المجردات الأدنى أهمية - الأقليات العرقية، الدياسبورات، الأديان، حركات التضامن العمالية، المنظمات النسائية والبيئية، وحتى الدول ذات السيادة (ولم لا؟) - قد تجذب المشاعر العاطفية نحو الأهداف الكونية دون ادعاء العالمية المطلقة. ولأن النزعات الكونية القائمة فعلا لا تقل دويلة عن الإنسانية، فإنها تفتح باباً للأمل فى أنها ستكون أكثر تأثيراً من الناحية السياسية.

التأصيل والواقعية

هل نحن متأكدون من أن النزعة الكونية - كما يؤكد كبير الشعراء - هي نظرة إلى العالم لا تكون صحيحة إلا إذا خلت من الاندفاع العاطفي؟. فلنتأمل الكليشيه الموازي والمقابل الذي انبثق من العولة الجديدة، في تجربة شخصية لما يسمى تأثير "سى إن إن" استيقظ الدبلوماسي الأمريكي جورج ف كينان G.F. Kennan في ديسمبر (١٩٩٢) ليشاهد نزول الجنود الأمريكيين إلى الصومال على شاطئ كان الصحفيون هناك في انتظارهم، وكتب كينان: "إذا كانت السياسة الأمريكية المشتملة على استخدام القوات المسلحة في الخارج سوف تكون محكمة بدوافع عاطفية شعبية، وخصوصاً بصناعة التلفزيون التجاري؛ إذن فلا مكان هناك ليس لى فقط، بل لما كانت تعتبر تقليدياً أجهزة مفكرة مسئولة في حكومتنا". وشكراً للتعاون والمشاركة الجديدة بين وسائل الإعلام وبين السياسة الخارجية، فقد خرجت الأخيرة من سيطرة "الأجهزة المفكرة المسئولة في حكومتنا" - كما يأسف كينان - وأصبحت خاضعة لتذبذب "الدوافع العاطفية الشعبية". وهذا هو أيضاً تفسير بول فيريليو Paul Virilio للديمقراطية في عصر القرية العالمية: "إن مجال السياسة في المجتمعات القديمة كان مكاناً عاماً (ميداناً - منتدى عاماً - ساحة عامة) واليوم حل التصور العام محل المكان العام، وأصبح التلفزيون هو الساحة العامة لكل العواطف والاختيارات . لا يمكن توفير سياسة لها سرعة الضوء ، وما يلائم الديمقراطية هو المشاركة في القوة، وحين لا يكون هناك وقت تشارك فيه فقيم تشارك؟ في العواطف؟!

خارج الامة - كما يقول فيريليو وكينان - لا وقت للتفكير، العواطف فقط هي الموجودة، ويقول أنصار نوسباوم: على العكس لا يوجد خارج الامة إلا المنطق الفاتر المجرد الخالي تماماً من العاطفة. ولا يمكن أن يكون كلا الطرفين على صواب رغم أن كليهما قد يكون على خطأ. وإذا كان من الممكن ربط العاطفة - بالدرجة نفسها من السهولة - بالقومى والخارجى، فهناك مبرر للشك فى أن القضية الحقيقية توجد فى مكان آخر. ويبدى كينان قلقاً من أن العاطفة المتصلة بالسياسة الخارجية يمكن فجأة أن تتجاوز القيود والسلطات التي جمعتها السياسة معاً، والتي ما تزال تفرض السياسة المحلية. أما أنصار نوسباوم فيقولون إن العاطفة نفسها هي التي أنشأت هذه

القيود والسلطات المعتادة، وأن المنطق الهائم بحرية فى الخارج هو الذى يفلت منهما. ولكن سواء أكان المنطق هو الذى يكبح جماح العاطفة، أم كانت العاطفة هى التى تمسك بتلابيب المنطق الهائم على وجهه، فإن الموقع الذى يتم فيه الإمساك والكبح والتقيد هو ذاته الأمة. إن هذين الأمرين المتعارضين - المنطق والعاطفة - يخبئان قلقاً مشتركاً. إن تدفقات المنطق والعاطفة من خارج الأمة قد يتضح أنها "ملانمة للديمقراطية" وهى عبارة فيريليو - وبذلك يصبح من الصعب على أية حكومة ديمقراطية أن تسيء إلى "المصلحة القومية" طبقاً لمفهومها الشائع على الأقل.

رغم أن فيريليو يتكلم باسم الديمقراطية، فإنها بالنسبة له لا تبدو وعداً لم يتحقق قدر كونها إنجازاً قائماً. إن السياسة لا تؤدى وظيفتها خارج مجالها الملائم المحدد: الساحات العامة، والأمة. وقد ظلت التقاليد الديمقراطية تؤدى وظيفتها على ما يرام، إلى أن صارت مهددة من قبل العاطفة الخارجية الجديدة، بينما بقيت داخل حدودها القومية القديمة. هذا بالتأكيد هو افتراض كينان، فبتعوده على قيادة معينة داخل "الأجهزة المفكرة المسنولة" فى الحكومة يسلم كينان بأن التفكير المسئول كان هو القاعدة ذات يوم. ولو أنه كان يمثل أمة أخرى أصغر، فإن اعترافه الصريح بالفزارة الإعلامية قد يوجد تشابهاً بين "واقعيته" وبين تحليل مارى كالدور Mary Kaldor للقومية الجديدة فى أوروبا الشرقية على أنها "رد فعل للعجز المتزايد والشرعية المتراجعة للطبقات السياسية الثابتة. ومن هذا المنظور فهى قومية معززة من أعلى".

إن كينان - ناظرًا من أعلى - يبدو أنه - يخشى الديمقراطية الزائدة أو الخارجية عن السيطرة. كميات جديدة هائلة من الرأى تطلب أن تؤخذ فى الاعتبار لم تنبثق عن معرفة متخصصة خبيرة، بل - على العكس - تشكلت نتيجة تقارير سطحية مثيرة تقدمها "صناعة التليفزيون التجارى". إن التليفزيون لا يبدو أنه مصدر محتمل لهذا التهديد لسلامة صنع القرار مع وجود درجة الرقابة العالية التى يخضع لها، وكذلك مع وجود رقابة من أربع شركات عملاقة: جوال إليكتريك، وتايم وارنر، ومدن ديزنى/كاب، ووستنجهاوس. إن التليفزيون مهم بالطبع، ولكنه أيضا هدف سهل للقلق الذى يمتد إلى ما وراءه بكثير إن كينان حين يتحدث عن تأثير الإعلام الحالى يستخدم اللغة نفسها التى كانت مستخدمة فى الماضى قبل التليفزيون ضد منح حق الاقتراع للسود والنساء والفقراء.

كان يقال إن الضعفاء وغير المتعلمين معرضون لتأثيرات النداءات المثيرة، ولو توسعنا في الديمقراطية لتعرضت الأمة للخطر.

بعد الهياج الأعمى أيام الحرب الباردة هناك شيء نقوله لقومية كينان النخبوية. رغم أنه هو الذى كتب مبدأ "الاحتواء" - "الجدار العظيم" لمعاداة الشيوعية - الذى حدد معنى الحرب الباردة، فقد كان معارضا لأي تدخل ضد الشيوعية فى الصين كما كان معارضاً فيما بعد لمغامرة الولايات المتحدة الفاشلة فى فيتنام. لذلك من المعقول أن نوعية واقعيته صارت توصف (مثلا فى كتاب جون جوريس: الوهم الكبير) بأنها النقيض الكامل للإيمان بالحرب الباردة بتبسيطاتها ثنائية القطبية، وبالعاطفية الزائدة التى كانت تشجعها. كذلك من المفيد أن نتذكر أن كينان "استبعد الصين وسائر العالم الثالث كأهداف غير ملائمة للسياسة" - كما يقول أندرس ستيفانسون Anders Stephanson - "لأن هذه المناطق لم تكن لها أية أهمية خاصة فى المخطط الكبير، وكانت أساساً خارج دائرة المعرفة". وبهذا كان التحلل المستمر للنظام الصينى رغم الأسف الذى أثاره كان يقابل بلا مبالاة. ومن المفترض أن الواقعية سوف توجد لا مبالاة نحو الصومال ورواندا لكن ليس نحو البوسنة أو الكاريبي أو أمريكا اللاتينية.

إن ما يعرفه العالم من تقاليد أمريكية فى الآراء الأخلاقية العالمية، والنشاط التبشيري للسوق الحرة، وكلها مفصولة بغرابة عن السياسة الخارجية الأمريكية الفعلية قد يجعل اللامبالاة تبدو صحيحة، فمع الاعتراف بمصلحتها الخاصة المحدودة يمكن للولايات المتحدة أن تعترف بالمصلحة الخاصة المحدودة لدول أخرى، وتتخلى قليلاً عن عادة توجيه النصيح لها. من الناحية الأخلاقية يبدو هذا خطوة فى الاتجاه السليم. وعلى أية حال فهما كانت "السياسة الواقعية" متماشية دائماً مع تدخل أمريكا العدوانى فى مناطق مصالحها المعروفة هناك الحقيقة غير المريحة فى أن الواقعية - حين تسلم بالأمة وبالقومية دون تفكير - تلزم نفسها بمسلمات أخلاقية مزعجة. وقد تشجع الناس على ربط أنفسهم - حصرياً أو مبدئياً - بدولهم القومية كما لو لم يوجد أى ارتباط مبدئى آخر، وكذلك ستوجد مجالات واسعة من اللامبالاة وكما يقول توماس بوج T. Pogge: سوف تقوى لدى الأمريكين "الاقتناع الأخلاقى بأنه لا يوجد خطأ فى

الحياة التى نحيهاها ، وأقل ما يمكن أن نقوله هو أن هذا لن يؤثر بشيء فيما يسميه بوج "الحقائق الكثيرة الموثقة عن معامل الحرمان والأضرار البالغة المنتشرة فى أماكن أخرى من العالم".

لننظر قليلا إلى مصطلح "الحاكم العسكرى" الذى شاع استخدامه كثيرا منذ نهاية الحرب الباردة، وهو - سواء من الناحية المعجمية أو المفاهيمية - يناسب الرؤيا العملية للعلاقات الدولية بالغة الواقعية. تلك التى يشير إليها دير ديريان Der Derian بعبارة "أسلوب العصور الوسطى الجديدة"، وفى هذا السياق يبدو أنه يكرس اللامبالاة الواقعية، أو التضيق الشديد سواء فى العمل أو فى الاهتمام. وإذا كانت الدنيا فى الخارج غابة وميدان معركة لا أخلاقية حيث القوة هى كل شيء ؛ إذن فكل ما نستطيع عمله هو أن نرعى أنفسنا وأعزائنا والمقربين منا دون أن نطرح أسئلة عامة حول الصواب أو الخطأ أو الرفاهية العامة، ودون أن نمد نطاق ارتباطاتنا إلى أى شيء بعيد. قد يعترض البعض بأن اللعبة النخبوية الهادئة السياسية الواقعية لا تتماشى تماماً مع ما قاله أورويل عن أن الواقعية لا تستطيع أن تكتسب شهرة جماهيرية. ولكن من الصعب الاقتناع بأن هناك تواطؤا طبيعيا بين وسائل الإعلام والسياسة الخارجية الوعظية. وفى مختلف الأحوال يبدو الإعلام قادراً على الترويج للتحول من أخلاقيات الحرب الباردة إلى نوع لا أخلاقى من القومية، ومن بين أدوات الإعلام لهذه القومية الجديدة - مثلاً - هذا النوع الشائع من الخيال العلمى العنيف ذى طابع القرون الوسطى مثل فيلمى "الغريب" و "الوحش المفترس" حيث يتصارع فرسان العصر الحديث مع مخلوقات ميكانيكية عى أرض مظلمة لا يظهر منهم أى رمز للخير، ولا هم يتوقعون مقابلة رموز للشر، وحيث لا يعنى النصر أكثر من إنقاذ النفس، ومن بين الأدوات الأخرى المماثلة تلك الرياضات التى تحظى بكثرة عديدة ضخمة حيث يعتقد أن تعريفات النفس والآخرين تاتى طبيعية وغير أيديولوجية مثل تأصيل الحماس لفريقك لا لسبب إلا أنه فريقك، وبعد قليل سوف أتناول موضوع التأصيل والجنور.

إن مصطلح "الحاكم العسكرى" فى الصومال أصبح لا يعنى "فريقاً ضمن فرقاء" إن ما بلغنا من أنباء كان يقول إن الصوماليين يموتون جوعاً فى أرض يتصارع عليها الحكام العسكريون بدون حكومة لأن الحكام العسكريين كانوا البديل عن الحكومة.

إن مصطلح "الحاكم العسكرى" هو كبش فداء لمرحلة ما بعد الحرب الباردة لأنه لا يمثل دولة قومية مستقلة. إنه "الأخر" بالنسبة للدولة القومية، وطبقا لمعجم أوكسفورد الإنجليزي قد يكون "الحاكم العسكرى" ترجمة للمصطلح الألماني Kriegsherr أحد ألقاب الإمبراطور الألماني. والمؤكد أن المصطلح رغم ملامحه الإقطاعية قد اخترع فى القرن التاسع عشر، وقد نفهم أن اختراعه جاء فى ذلك الوقت الذى تميز بالقومية والتقدم من أجل تكريس الدولة كعلامة تقدم وأول استشهاد فى قاموس أوكسفورد من إيمرسون عام (١٨٥٦): "إن القرصنة والحرب قد تركتا مكانيهما للتجارة والسياسة والخطابات كما ترك الحاكم العسكرى مكانه للحاكم القانونى". وسواء كان الحاكم العسكرى إمبراطوراً فوق قومه أو حاكماً منهم ، فالمفروض أنه ينتمى إلى ما تحدث عنه فى الماضى توماس هوبز (١٦٧٩-١٥٨٨) Thomas Hobbes عن القوة الوحشية وانعدام النظام اللذين ذهباً مع الماضى بإقرار الدولة القومية. وسواء أكان المفهوم أكبر أم أصغر من الدولة القومية، فإنه يعنى ضمناً أن العنف غير شرعى حين لا يكون بأيدى الدولة، فيما تعنى الشرعية احتكار الدولة الفعلى للعنف، وهو احتكار أصبح اليوم أقل فاعلية مما كان فى الماضى.

أما مصطلح "القرون الوسطى الجديدة" كما يقول دير ديريان فهو مصطلح دال على العلاقات الدولية الحديثة أو الرأسمالية لأنه - على عكس الواقعية - يعترف بأن الدول القومية لم يعد يفترض أن تقوم بأنوار طبيعية أو صحيحة، ولكن هذا بالضبط هو الدرس الذى حاولت مجادلات ما بعد الحرب الباردة أن تتجنبه خصوصاً عندما تحدث عن الحكام العسكريين. إن الحاكم العسكرى - كمعلم شاذ للقوة الوحشية وسط أجواء حضارية ترعاها الدول القومية - يدعم التوازن الهش بين الحضارة والدولة، وإن ربط الصومال بالحكام العسكريين، وربط الحكام العسكريين بالقوة البربرية يتجنب أى التزام بالتفاوض مع التنظيم الاجتماعى/الاقتصادى "للقبيلة"، ناهيك بأى تنظيم اجتماعى أكبر يدعى الشرعية الاجتماعية على المستوى القومى (أو حتى على مستوى أكثر من قومى). من الذى تحدث إلى - أو حتى عن - عناصر محبة للسلام فى الصومال كان من الممكن تدعيمها دون تدخل قوات الولايات المتحدة أو الأمم المتحدة؟ هل اهتم أحد حتى بالبحث عنهم؟

مثل هذا التساؤل لن يكون الأول من نوعه. إن الصين - في ثلاثينيات القرن العشرين حين بحث إدجار سنو Edgar Snow عن ذلك الشخص المجهول البعيد المسمى ماوتسى تونج Mao Zedong - كانت النموذج الكامل لكيان يتلاشى: إمبراطورية متفسخة من ناحية، وحكام عسكريون ولصوص ومجاعات من ناحية أخرى. وأمام سنو كان الحكام العسكريون مراكز قوى لم يتمكن شيانج كاي شيك من السيطرة عليهم، فأنبتوا بذلك أنه أقل من أن يكون زعيماً وطنياً ولكنهم كانوا أيضاً حلفاء إستراتيجيين فى الصراع ضد اليابانيين، بل وحلفاء للحزب الشيوعى ضد شيانج. باختصار لم يكونوا مجرد عناصر بربرية غير نظامية، وقد استطاع سنو - معهم ومع ماو نفسه - أن يقفز القفزة الخيالية نفسها التى قفزها إيريك هويسباوم فى "اللصوص". إن هويسباوم يلاحظ أن ماو - متأثراً بشدة بالمأثورات المحلية من المقاومة الشعبية - كان واعياً تماماً بأنه يضع نفسه فى صف قطاع الطرق الصينيين الغابرين. ولقد كان ما تصوره سنو نموذجاً للرؤى الكونية، فقد انتهى إلى نبوءة حول مستقبل الأمة الصينية باهتمامه بالأمور المحلية التى لم يبد أنها تشكل نموذجاً قومياً، وقد أخذت سنين كثيرة لكى تظهر على قائمة الاهتمامات القومية الأمريكية.

اثنتان من قصص الحب

(الوطن والعالم) و (المريض الإنجليزى)

فى بداية كتاب "الوطنية والنزعة الكونية" تلخص نوسباوم الوضع الذى تعرضه، بالتذكير بملخص قصة رابندراناث طاغور "الوطن والعالم". ويأتى فى الملخص أن "الزوجة الشابة بييمالا مسحورة بالبلاغة الوطنية لسانديب صديق زوجها" تقع تحت إغراء الابتعاد عن الهوى الكونى لزوجها نيخيل الذى يقول إنه يحتفظ بتقديسه للحق الذى هو "أعظم بكثير من بلدى". ورغم أنه كان من المؤيدين الأوائل لحركة سواديشى ومقاطعتها للبضائع الأجنبية، فإنه لم يكن متحمساً بدرجة كافية لروح "حيث يا وطنى" التى كانت تحركها. ومثل هؤلاء الناس يحكم عليهم عادة - ولو بطريق الخطأ - بأنهم مملون مسطوحون، ومحرومون من مشاعر الحب. أما زوجته فكانت عواطفها فى اتجاه القومية والقوميين.

وحيث إن نوسباوم لا تذكر شيئاً عن اللون السياسى لهذا النص، فليس من المستغرب أن أنصارها لا يشيرون إليه. ومع ذلك فإن فرضية أن العاطفة تولد فى الوطن تتفق مع حقيقة أن الوطن كان المجال المتاح للمرأة لكى تشير إلى أن توجيه العواطف إلى القومية أو الكونية سوف يعتمد على نوعية النساء، أو فى (الوطن والعالم) على ما يظن طاغور أن النساء يشعرن به. وطبقاً لما يقوله الروائى إى. إم. فورستر E.m.Forster فإن طاغور "قصد أن الزوجة يتم إغرائها بواسطة العالم الذى هو مع كل خطاياها محب عظيم"، وفى الحقيقة كما يقول فورستر أيضاً إن العالم بهذا المعنى الأوسع لا يسمح له بدخول الرواية، وما يغرى بيماً هو شيء أصغر. ورغم أن نيخيل يعلن أنه يحاول تحرير بيماً من وضع المرأة التقليدى فى المنزل، فهو يريد أيضاً أن تظل امرأة، ما يرى أنه يناسب المرأة.

تقول بارتا تشاترجى Parta Chatterjee إن "الوطن كان الموقع الأصلي الذى بدأ فيه مشروع الهيمنة الخاص بالنزعة القومية". إن بعضاً من العواطف الجديدة عند الزوجة المغواة تشير - بالطبع - إلى تحرر دنيوى، والنزعة القومية تغطى لبيماً مكاناً تستطيع فيه أن تحيى فى نفسها معالم الأنثى التقليدية، وأن تتنبأ بالإمكانات البعيدة. ولكن الأمر الغائب هو أن مشاعرها الجديدة تكتفى بالانتشار وزيادة خضوعها داخل البيت الأصلي. إن بيماً بعد سماع خطبة سانديب يتولد لديها "شعور بالتقديس"، وتشعر أن عاطفتها - وقد تأثرت تماماً بمن يغويها - قد "قاربت أن تقتلنى من جنوى"، وتسحبني من شعري". والسحب من الشعر ليس هو الاقتلاع من الجذور بل هو البقاء مغروراً فى وضع التقديس الذى يتطلع زوجها إلى إخراجها منه. إن عبث بيماً بالنزعة القومية هو انعكاس لرغبة نيخيل أن تحافظ على وضعيتها كزوجة (هذه المرة باختيارها الكامل) ومن السخريات أن الخضوع الذى تعلمته بيماً ينطوى على خضوع لقوة مثل زوجها، ولكنها أكبر من زوجها تماماً مثلما أن تطلعات نيخيل السياسية من أجل رفاهية مستأجره تلبس رداء أبويا.

هذا الخط الفكرى يوحى بأن النزعة الكونية تخسر فقط فى حالة ما إذا أخفق مشروع الديمقراطية نفسه بتعثره بين الدوافع المختلفة عند أنصاره وإذا كانت قومية حركة سواديشى تمثل نوعاً من "الحكم الوطنى" بمعنى مزيج كما تقول تشاترجى

واضحة قيم البيت التقليدي في الساحة السياسية، فهي إذن - من ناحية الجنس والطبقة - لم تكن الحركة الديمقراطية التي شُبهت لنا. وفي أحد مقالاته يقوم راناچيت جحا Ranajit Guha بإعادة تقييم حركة سواديشي على لسان طاغور "الذي عمل أكثر من أي زعيم آخر من زعمائها على تثبيت حماسها في مرحلتها الأولى". لقد كانت القضية الأساسية التي عالجها طاغور - يقول جحا - هي "التوازن بين القوة والإذعان في الممارسة الوطنية" إن نخيّل - في رواية طاغور - هو مالك أرض، وفي النهاية يصاب بجروح بيد مستأجره، وتبدو المطابقة المعتادة بين النزعة الكونية والتميز الطبقي في مكانها تماماً، ولكن القضية الأساسية - في رأي جحا - عند طاغور كانت أن حركة سواديشي كانت الدعاية لها تتم بواسطة "الابتزاز والخداع والتهمج واللصوصية الصريحة". "وغنى القول أنه لا يمكن أن تنال تعبئة تقوم على مثل هذا العنف، أي تأييد شعبي، وقد كان القهر الاجتماعي عند طاغور مساوياً في حقارته للقهر البنّي زد على ذلك أن القهر غالباً ما اتخذ شكل الجزاء الطبقي". إن الأيديولوجيا القديمة والمحافظة لمبدأ الطبقة صارت تدخل في نسيج القومية النامية التي من المفروض أن تكون حديثة وتقدمية. إن ضرورة القهر كانت جزءاً ثابتاً في اختيار هذه الوسيلة المحافظة. لقد كان "التحفظ الاجتماعي" للحركة، وحرصها على حماية التسلسل الطبقي الاجتماعي القائم هو الذي أرغمها على استخدام القوة لتحقيق التعبئة الشعبية التي لم تكن لتحقيقها بالرضا، أي بإعطاء الجماهير الهندية تغييراً جذرياً في البنية الاجتماعية الهندية. إن كونية طاغور في "الوطن والعالم" تمثل - في رأي جحا - درجة أسمى من القومية في حركة سواديشي لأنها أكثر ديمقراطية، وليست أقل.

هذه النقطة يمكن تعميمها. يقول نيل لازاروس Neil Lazarus : قبل وقت ليس بالطويل كان الحديث عن فيتنام أو كوبا أو الجزاء أو غينيا بيساو يثير شبح التحرر الوطني .. والوضع اليوم مختلف تماماً، ليس لأن النكسات والهزائم التي شاعت في كل أفريقيا وآسيا كانت مرة وقاسية ، وهذا صحيح بالتأكيد، بل لأن النظريين المعاصرين يميلون إلى القول بأن حركات التحرر الوطني لم تكن تظهر قط على حقيقتها". ويستشهد لازاروس بجحا بخصوص "فشل البرجوازية الهندية في التحدث باسم الأمة". وما يعنيه جحا بهذه العبارة هو بالضبط ما ينفيه لازاروس: "إن حركات التحرر الوطني

لم تكن تظهر قط على حقيقتها". والفهم الصحيح لأقوال جحا يشير إلى أنه يقول إن حركة التحرر الوطنى فى الهند لم تظهر قط على حقيقتها، أى لم تكن قط حركة صحيحة أو أصيلة للتحرر الوطنى. كانت هناك - بالطبع - قومية عند الفلاحين، ولكن الصفوة الوطنية لم تستطع أن تدعى التحدث باسمها. أما الحركة الوطنية الناجحة التى حصلت للهند على استقلالها عام (١٩٤٧) فهى أيضا الحركة التى تسببت فى فظائع هائلة تتصل بالتقسيم. وهذه الفظائع لا يمكن بسهولة إرجاعها إلى أساليب الاستعمار البريطانى أو إلى القوة النائية لرأس المال العالمى، إنها نتيجة فشل النخبة الوطنية فى تعبئة الجماهير الهندية، وفى تجميع الأمة حول برنامج للتغيير الاجتماعى الجذرى كان يمكن أن يهدد بالخطر مكانة الصفوة فى الهيكل الاجتماعى. هذا هو ميراث الوطنية العادية للاستعمار، الميراث الذى أخر التغيير الاجتماعى فى الهند وباكستان، والذى ما زال يلقى بظلاله على الحاضر. باختصار إن مصالح الديمقراطية لا تتطلب توفير أو محبة أبدية لتوقعات الوطنية التى أوجدت نظام الدول القائم حاليا، ومن بينها المستعمرات السابقة.

تقول بيمالا : "إننى أريد أن أكون خاضعة لسحر ما، والسحر لابد أن يقدمه لى وطنى على هيئة مادية". إن السحر - وحتى السحر الديمقراطى - يمكن أن يأتى فى هيئات مادية جد مختلفة، وليس من الضرورى أن يأخذ شكل الأوطان. قد يأتى على هيئة محبين، وأيضا على هيئة فرقاء، والمثال على الفرقاء موجود فى كتاب تيموثى برينان T. Brennan "وطنى هو العالم" الذى يلتقط خيط طاغور وأقوال نوسباوم. يكتب برينان : "إذا فهمنا وقدرنا قيم كل البشر، فإننا نفهم ما لا تفهمه نوسباوم، حقوق الدول الأصغر بما فيها العنصر المخالف الكبير للقومية الاشتراكية الذى يشكل أيضا نزعة لولية. إن الدول الصغيرة ضحايا للظلم، ولها حق فى الوطنية أما الكبرى فلا، وبرينان يعارض النزعة الكونية على أساس أنها "الطريقة التى يتم بها التعبير اليوم عن نوع من الوطنية الأمريكية". وإلى جانب الاختلاف بين الدول الصغيرة والكبيرة يطلب برينان الاحترام "للفوارق الهامة - مثلا - بين "كرنفال الوطنية لأوليمبياد (١٩٨٤) فى لوس أنجلوس"، وكأس العالم للرجبى عام (١٩٩٥) فى جنوب أفريقيا حين أعلن اللاعبين، ومعظمهم من البيض قبولهم للزعامة الجديدة لنيلسون مانديلا".

ولكن لماذا يتحتم احترام هذه الفوارق؟ ولماذا بالضبط هي هامة؟ إن حقيقة أن القومية الاشتراكية لها حجم كبير - إذا كانت هذه في الواقع حقيقة - ليست بالتأكيد ضمانا مطلوباً أكثر من كون حجم الولايات المتحدة ضمانا لأن وطنيتها غير مطلوبة. (علماً بأن الهند هي الأخرى ليست دولة "صغيرة"). إن علامات المطالبة هنا هي مصطلحات مثل "اشتراكية" و "ديمقراطية"، وليست الحجم. إن ما يريد برينان قوله هو أن الولايات المتحدة هي دولة أقوى من الدول الأخرى، وكثيراً ما استعملت تلك القوة ضد الاشتراكية والديمقراطية في أماكن أخرى، وهو كلام مقبول. ولكن أحداث التاريخ لا تمالي أياً من أصحاب القوة الآخرين. وإذا كانت العقود التالية لنهاية الاستعمار عقوداً مضطربة، وحكمنا بسببها بتقسيم العالم إلى دول حسنة ودول سيئة، فلن يكون ذلك أسلوباً مثالياً للتحليل السياسي خصوصاً بالنسبة لأولئك الذين يحزنون لمصير الاشتراكية والديمقراطية. ويبدو من الخطأ الموافقة مقدماً على أن الولايات المتحدة طالما احتفظت بقوتها النسبية سوف تقوم دائماً بدور الدولة السيئة، وأنه ما من أحداث سياسية داخل أو خارج حدودها يمكن أن تبعدها عن هذا الدور. هل يمكن حقاً أن نتخلص الآراء السياسية الصائبة في أي مكان من العالم من هذه الفكرة؟ وهل تقدم الفكرة أي إرشاد مفيد للحركات السياسية داخل الولايات المتحدة؟

إذا كان التجميع الرمزي للأجناس المختلفة خلف غاية واحدة جدير بالاحتفال في جنوب أفريقيا - وهو قول لابد أن نقوله - فربما كان أيضاً جديراً بالاحتفال في الولايات المتحدة. إن العروض المتحركة للتجمعات العنصرية الرياضية ليس من الصعب تواجدها في الولايات المتحدة. وهناك مثل من هذا النوع يقدمه روبرت بنسكي R. Pinsky دليلاً ضد مارتا نوسبارم. إن ما يطلب منا بنسكي أن نسميه وطنية هو شعوره حيال فريق بروكلين نود جرز القديم، "فريق جاكى روبنسون وروى كامبانيللا المساك الإيطالي/الأفريقي/الأمريكي". في مختلف الظروف ربما كان كسر حاجز اللون في مسابقة البيسبول هو ما يفكر فيه الأمريكيون حين تتحرك عواطفهم نحو وطنهم. وطبقاً لما يقول بنديكت أندرسون Benedict Anderson لا شيء يميز قومية أمريكا الشمالية أكثر من "خيالات الأخوة" عبر التقسيم العنصري.

والآن إلى قصة "المريض الإنجليزي" لمايكل أونداتجي M.Ondaatje. بجانب قصص الحب الحسى المتعددة هناك قصة التضامن الأخرى لرجال فى الصحراء فى رحلة اكتشاف، وهم قادمون من دول سوف تصبح قريباً فى حالة حرب، ويتقاسمون ثم يفقدون شعوراً واضحاً وصريحاً بمعاداة القومية: "الحرب كانت فى كل مكان، وفجأة كان هناك فرقاء: فريق برينان وفريق بانجولد وفريق سلاتين باشا، وكانوا فى السابق قد أنقذوا حياة بعضهم البعض، ولكنهم الآن انقسموا إلى معسكرات". الدول هى رموز الشر الوحيدة فى الرواية. "نحن كنا من الألمان والإنجليز والمجريين والأفارقة وكنا لا نعى لهم شيئاً (لقبائل الصحراء). وشيئاً فشيئاً أصبحنا بلا وطن. أصبحت أكره الأوطان. لقد مسختنا الدول القومية. لقد مات مادوكس بسبب الدول". إن موت مادوكس الصديق الإنجليزي لألماسى، ورفيقه فى الاستكشاف يشكل محوراً مهماً تعود إليه الرواية أكثر من مرة. يقول المجرى ألماسى إن مادوكسى كان "رجلاً أحبه أكثر من أى رجل آخر". وفى عام (١٩٣٩) عاد إلى إنجلترا، "وسمع خطاباً يحبذ الحرب، فأمسك مسدسه الصحراوى وقتل نفسه".

إن "المريض الإنجليزي" - على عكس "الوطن والعالم" يقدم نصير النزعة الكونية على أنه الحبيب الناجح. وهذه المرة نجد زوج المرأة الخاطئة هو الذى يمثل الدولة. وبسبب الموقع الصحراوى الرومانسى لرواية أونداتجي، فهى تنقش كونية المحب العميقة على ملامحه الحسية. وبينما يتضح أن الزوج عميل للحكومة البريطانية نرى ألماسى معارضاً للدول وللحياة المنزلية: "إن الصحراء شىء لا يُدعى ولا يملك". "لا داعى لاسم العائلة، لا داعى للدول! لقد تعلمت هذه الأشياء من الصحراء". ومن العجيب أن القيم التى تربطه بالرجال الآخرين هى نفسها التى تربطه بكاترين كليفتون، وهى أيضاً تبعده عنها. تقول هى له: "إنك تتزلق متجاوزاً كل شىء يملؤك الخوف وكراهية الملكية أن تملك وأن تمتلك، وأن يكون لك اسم. أنت تظن أن هذه فضيلة وأنا أظن أنك لست إنساناً". ولكن عدم الإنسانية هذا والحياة خارج الدولة والبيت هو المركز الحقيقى لمشاعر ألماسى الحسية. "نحن جميعاً، حتى أولئك أصحاب المنازل الأوروبية والأطفال على البعد أرادوا أن يعرفوا أوطاننا". هذا العرى هو مايجذبها مع وصف الأجسام فى ظل الفراغ الصحراوى الثرى. إن عرى حبيب كاترين يعيدها فى

النهاية إلى زوجها وبلدها في توازن خاص وصامت مع الاستعدادات العامة للحرب. ويبقى من المهم أن هذه القصة العاطفية بين رجل وامرأة تشبه القصة العاطفية بين رجل ورجل في أنها توجهه ضد غياب الانتماء الوطنى والكراهية الوطنية المكسوين بصورة محددة وواعية، وإن تكن أيضا مؤقتة ومتضاربة ، برداء الكونية.

هذا العداء من الأخوة الدولية للبيت يعنى ضمناً أنه غير مرغوب فيه كنزعة كونية أخلاقية. إن الجزء الخاص بموت مادوكس يأتى مباشرة فى أعقاب قصة أخرى يحكى فيها ألماسى أنه زار خيمة أحد رفاقه المستكشفين فوجد "فتاة عربية صغيرة" مقيدة فى سريريه. هذه القصة لا تعامل على أنها محور أخلاقى بل كدليل ملموس على أن بدائل الحياة المنزلية ليست دائماً أفضل منها. وهذه الصورة من الروابط الدولية تعتمد على "عالم الصحراء شبه الخالى"، أى على فرضية أن الصحراء يسكنها بدو رحل لا يعيرون أى اهتمام للدول، ولا ينطوون على أية كراهية وطنية للغزاة الأوروبيين. إنها تعتمد على الإنكار الشامل لمقاومة الاستعمار التى كانت حقيقة تاريخية فى مرحلة ما قبل الحرب.

ولكن هذا الإنكار يتفكك فى نهاية الرواية، وتصنبح الكلمة الأخيرة للشعور الوطنى أو المعادى للإمبريالية، وهى كلمة يمكن أيضا أن تقال عن النزعة الدولية.

من الشخصيات الأخرى فى الرواية كيب " فرد من السيخ عمله نزع فتيل القنابل، وصفته: واحد من الأوغاد الدوليين"، وهو يمثل خطأ موازياً لألماسى. كيب هذا "يعيش بأسلوب يمكن وصفه بأنه غير إنسانى، ورغم أنه ينتمى إلى جيش فليس الجيش جيش بلده، وهو يتصل مع أعدائه بالدرجة نفسها التى يتصل بها مع من يحارب من أجلهم. واتصاله الإنسانى والشخصى الوحيد كان مع هذا العدو الذى وضع اللغم ثم مشى. وحين يحترق ألماسى فى حطام طائرته يصبح رجلاً بلا وجه". وكيب - مجازياً - بلا وجه "نتيجة كونه عضواً مجهولاً فى جنس آخر". وعلى غرار ألماسى هو عضو فى جماعة شديدة التماسك بعيدة عن الإنسانية العادية: "لقد انعزل خبراء الالغام معظم الوقت. من ناحية الشخصية كانوا مجموعة شاذة مثل أناس يتعاملون مع المجوهرات والأحجار الكريمة، وهم أصحاب صلاية ووضوح من داخلهم، وقراراتهم مخيفة حتى لزملائهم. وكان كيب قد خبر هذه الخلطة عند قاطعى الأحجار الكريمة،

ولكن لم يلمسها فى نفسه". إنهما الصلابة والوضوح نفساهما اللذان يعجب بهما كيب فى التماثيل والجداريات التى يراها فى الكنائس الإيطالية، وفى الأعمال الفنية التى يفحصها من خلال تجارته. إن الفن الإيطالى بالنسبة له كالصحراء بالنسبة للماسى، وقصة حبه لحنة - مثل قصة حب الماسى لكاثرين كليفتون - تعبر عن هذه الجاذبيات الكونية.

ولكن نهاية هذه القصة مختلفة، فحب الماسى العظيم ينتهى بإعادة تأكيد حقوق الملكية الوطنية، أما كيب فيترك حنة حين يسمع أن القنبلة الذرية قد أُلقيت على هيروشيما ونجازاكي، ولأنه عنو للقنابل، فقد أدرك أنه كان يساعد فى تجهيز أسوأ قاذفات للقنابل. "إنهم لم يكونوا ليسقطوا مثل هذه القنبلة أبداً على أمة بيضاء". ويرتمى فى أحضان غربة كان قد رفضها من قبل، ويعمله هذا يصبح صوتاً لكل العرب الذين أدى إسكاتهم إلى إمكان تحقيق الخيال الكونى فى صحراء بلا خريطة. ولا عجب أن كل هذا قد حذف من الفيلم.

ولكن هذا لا يعنى أن الرواية تردت عن نزعتها الكونية. إن هوية "السيخ" التى يعود إليها كيب هى فرع من الوطنية، وهى إشارة ضمنية إلى التقسيمات القائمة داخل الأمة، والتى كانت محل اهتمام العالم. كما أن تطلعه إلى أن يكون "آسيويا" بتفكيره فى ضحايا هيروشيما ونجازاكي أمر أكثر من وطنى. وفى سيره فى الطريقين ينفذ النصيحة الكونية التى ظل يسمعها طوال الرواية. وهناك كوني آخر اسمه كارافاجيو يسأل: "لماذا يشترك فى حروب الإنجليز؟" ويمكن القول بأن كيب فى النهاية يقوم فقط بتسييس الابتعاد عن الصراع الوطنى الذى صار معلماً لشخصيته، والذى وضعه فى صف واحد مع الماسى غير السياسى.

قد تميل إلى أن تقول عن الماسى الحريص على أن يموت بلا وطن كائنه قديس كوني. إنه تجسيد غير إنسانى "إنسانية" بلا وطن، الإنسانية التى يزعم دى ميستر أنه لم يقابلها قط. إنه فى الواقع شهيد للحب، وليس للنزعة الدولية. وربما كان هذا سبباً لاعتباره مرشحاً غير جدير بالتخليد فى أى نصب قد يقام يوماً بعد قبر الجندي المجهول. إن بنديكت أندرسون يرى أن هذه الأنصاب الوطنية تحظى بالاحترام إما "لأنها فارغة عن عمد، أو لأن أحداً لا يعرف من يرقد بداخلها". إننا لا نريد أن نعرف أن حب المرء لوطنه قد يبدو نوعاً مختلفاً جداً من الحب، أو أنه ليس حياً على الإطلاق.

الخاتمة

"لو سئل كيب عن كان يحبها أكثر من أى شخص لذكر مربيته حتى قبل أمه". اعتماداً على هذه التفصيـلة الدقيقة فى "المريض الإنجليزى" يعزى أونداتجى واقعية كيب - التى تتأكد، ولا تنفى حين يتراجع عن دوره فى الحرب - إلى التطور المعنوى نفسه الذى تقدمه مارتا نوسباوم دفاعاً عن واقعيتها. تقول نوسباوم إن منتقديها يعتمدون على فكرة نمو الأطفال، وهى فكرة شائعة ولكنها خاطئة: "حين يكون الطفل صغيراً يعرف ويحب فقط والديه، وبعد فترة يبدأ فى معرفة وحب أقاربه الآخرين، ويعدهم المجموعة القريبة، ثم وطنه، وأخيراً نصل إلى الإنسانية". إن انتشار الحب إلى الخارج منطلقاً من مركزه الطبيعى فى العائلة لابد أن يفقده قدرًا من قوته. أما فكرة نوسباوم البديلة، فتقول إن الطفل يبدأ بالاحتياجات الشاملة التى سوف تشكل أساس الإدراك التالى للأشياء المشتركة". إن الطفل فى البداية لا يعرف المجموعة الخاصة المحيطة به، ولا وجوده هو المنفصل. وهو يتعلم التمييز بين هؤلاء الناس "تقريباً" فى الوقت الذى يتعلم فيه تمييز نفسه عنهم". ولن يحدث إلا بعد فترة أن يطلب من الطفل "التفكير فى نفسه كواحد بين آخرين، وليس كالعالم بأسره".

لقد قصدت بعنوان هذا الكتاب أن أعترف بأنه من البداية سوف يستقبل الكتاب بقدر من الشكل المبرر. وبعبارة "الإحساس بالعولة" (أو بالعالمية) يوحى ببعض الطموح الساذج إلى كلية الوجود المقدسة، إن لم يكن إلى المعرفة الكلية أو إلى القدرة الكلية. وتشير العبارة أيضا إلى ذلك الإحساس بشيء غير محدود، وغير مقيد ومتسع وعظيم، وهو الإحساس الذى يناقشه فرويد فى "الحضارة ومنغصاتنا". إن فرويد يصرح بأن هذا الإحساس جديد عليه. (ولكنه مع ذلك يطور نظريته عن عقدة أوديب من حلم رأى فيه ممرضته، لا والديه) وهو غير مقتنع بأن هذا "الشعور برابطة لا تنقسم حين يكون المرء متوحداً مع العالم الخارجى ككل" هو أساس العواطف الدينية. إنه - بدلاً من ذلك -

يرجعه إلى تجربة "الطفل على صدر أمه" التي لا تفصل ذاتيته - حتى الآن - عن العالم الخارجى وربما كانت هذه هى الفكرة التى اعتمدت عليها نوسباوم . ثم يقول إنها تجربة مناسبة للطفولة، ولكن يجب أن يشب عنها الطفل . والتزاماً بالتواضع المعرفى والتكافؤ الأخلاقى، والواقعية السياسية. يمكن قول الكلام نفسه عن نوعيات الإحساس العالمى أو الدنيوى التى نوقشت من قبل فى هذا الكتاب.

إن فرويد - بوجه عام - يعزز الإحساس المتسع العظيم إلى تجربة "الحب حين يبدأ الحاجز بين الذات والمدرجات فى الذوبان". ووصف فرويد للحب ينسجم تماماً مع ما ذكره أونداتجى من أن الماسى قال "الوقوع فى الحب هو التفكك". ومع ذلك ، فلا التوق الشديد ، ولا التجربة أمر غير عادى، كما أن الحب ليس مجرد شأن خصوصى. إن فيلم تايتانيك يوضح أن المرء ليس بحاجة للذهاب بعيداً ليضع يده على الاستخدامات العامة للحب العظيم. وتفضيل كيب لمربيته ليس هو القاعدة دائماً، وهو بالتأكيد لا يدفع كيب إلى إنكار التسلسل الطبقي الذى يقضى بأن البعض يملكون، وأن الآخرين من صنف المربيات. ويبدو أن أونداتجى يشير إلى أن الارتداد النفسى فى الحب القادر دائماً على إعادة تنشيط الشمول المبدئى للإحساس الطفولى، وعلى تعميم الحواجز بين النفس والعالم هو أساس يمكن البناء عليه. أما الآخرون - مثل كيب - فيسمعون من الراديو المحمول أخبار قصف القنابل من بعيد، ويمكنهم - مثله - أن ينهاروا تحت أخبار سيئة قادمة من مكان لم يروه قط، كما يمكنهم إعادة النظر فيما يفعلونه كل يوم تماماً كما يعيد كيب النظر فى عمله فى نزع فتيل القنابل. وأخيراً يمكنهم التصرف تبعاً لتجاربهم حتى ولو كانت وسائلهم أقل تأثيراً. ويمكننا القول بأن هذا فى الحقيقة هو الأساس الذى تتطلبه الديمقراطية.

إن مشكلة النزعة الكونية الجديدة عند وولتر بن مايكل walter Ben Michae كما يقول إيريك لوت هى معاداتها للمصلحة الشخصية الجماعية: "إن الدفاع عما يخصك لأنه يخصك - وهذا تعبير مايكل - هو خلاصة الانتماء المحلى". ومايكل ليس مهتماً بالبعد الدولى للموضوع، ولكنه على صواب فى هذا: إن السياسة الديمقراطية المتطرفة نادراً ما تسمح بالتعبير المباشر أو السهل عن المصالح الجماعية، فهى تدعو الجماعة - حين تواجه قضية مشتركة - إلى أن تربط مصالحها مع مصالح الجماعات

الأخرى يبحث النقاط الجماعية الإستراتيجية، وحينئذ ان تخرج المصالح ولا شخصيات الجماعات نفسها من هذه العملية إلا وقد مسها قدر من التغيير. بعبارة أخرى: الديمقراطية مثل الحب، وهو مبدأ ينطبق بالتساوى على الديمقراطية على المستوى الوطنى والدولى. إن السياسة الدنيوية أو الكونية ليست فعليا سياسة إثارية أو صاحبة شهامة، وهى لا تمنح أرضية أخلاقية بصورة أوتوماتيكية كما أنها - على عكس النزعة القومية التى تحتاج إلى أعداء خارجيين أو كباش فداء محليين - لا تزعم أن عدوها الوحيد هو العداء ذاته. إن أى تضامن يساعد شخصا ما سوف يضر أو يتجاهل شخصا آخر، ولو لم يكن ذلك بالقدر نفسه. ولكن إذا لم تكن السياسة الدنيوية هى الإيثار، فإنها تتطلب شيئا من التفكير يتسم بمراعاة الذات. وكما يكتب جوبال بالاكريشنان Gopal Balakrishnan عن بنديكت أندرسن، فإن الدول والديانات العالمية طالما طلبت من أتباعها قدراً من تفكير الشخصية وإعادة تركيبها. إن كلا منهما كان "منفتحاً وكونياً فى آفاقه، وكلاهما (الدولة والدين) قائم على مفاهيم عضوية تلغى التعقيدات الفجة للميلاد والقرابة والعنصر. وأرى أن الكلام نفسه يسرى على الحركة النسائية الدولية، وحقوق الإنسان، وأمور البيئة.

إن اختلاف رؤية أندرسون هنا ربما تقوم على "التعقيدات الفجة" بمعناها الحرفى لا المجازي. وهو يقول إن المزية التى تمتلكها الدول هى أنها - كالأديان فى الماضى - تعترف بحقيقة الموت، وتساعد الناس على التعامل معه، وهذا ما لا تستطيعه التكافلات الدولية وبالنسبة لأندرسون مثل توم نيرن T. nairn ، فإن الموت هو الذى يرسم الخط الفاصل بين الدولة والعالم. وهنا سؤال : لأية قضية أنت مستعد لأن تموت؟

إنه سؤال درامى، وربما يكون فى غير موضعه، وربما كانت التسطيحات الراديكالية من هذا النوع - وقد نصفها بأنها تسطيحات فلسفية أو ذكورية - هى التى تجعل الإحساس الدولى يبدو ناقص الحيوية، ومجرداً، وغير محتمل. يقول زيجمونت بومان Zygmunt Bauman "إن أكبر هدية يقدمها إنسان لآخر هى حياته". وعلى أساس من أقوال إيمانول ليفيناس E. Levinas يذهب بومان إلى حد القول بأن الموت من أجل شخص آخر هو العمل الإنسانى "الفريد الوحيد حقاً، وهو العمل التأسيسى للتفرد والتمييز الإنسانى". إنه يستطيع قول هذا لأن الخلفية أو الرؤية المضادة هى

المجتمع كمصدر "لرئاسة واللامبالاة". إن التضحية القصوى بالنفس يمكن أن تلغى "فهم وجودى فى العالم . وإن المعنى الوجودى لا يوجد إلا بعيداً عن مملكة الابتذال" "إن الاهتمام بالآخر هو وحده الذى يجعل الحياة جديرة بأن نعيشها".

والوجه الآخر لتقديس بومان للموت من أجل الآخر هو الاحتقار المظهرى للحياة العادية ، وعدم إدراك ما يمكن أن يجعل الحياة جديرة بأن نعيشها. إن بومان ليس قومياً، ولكن أقواله تبلور نوعاً من الأفكار البديهية أقدم أنا له البديل. ربما تبدو مسألة القومية/الدولية بشكل مختلف إذا اقتربت الأمثلة من الأشكال العادية للحياة مثل الحب، والعناية بالأطفال مما يتكرر كل يوم وفى كل مكان أكثر مما تقترب من الاختيار الحاسم وغير العادى بين الحياة والموت. وربما لم يكن السؤال الأنسب هو: من أجل من تموت؟ ولكن الأسئلة الأنسب هى : لماذا تعيش، وماذا تاكل ، وأطفال من تعتنى بهم، ومن يعتنى بأطفالك؟ إلى آخر المسائل التى يعتبر الشخص فيها هو الدولى كما تقول سينثيا إنلو Cynthia Enloe

لقد دأبت على القول بأن تماسك الثقافة - التجسيد المكثف الذى نسلم بسهولة بأنه حقيقة محلية - لا يمكن أن يكون عصياً على العلاقات التى تتخطى الحدود الوطنية، فلا توجد ثقافة عالمية متماسكة أكثر من احتمال وجود حكومة عالمية، ولكن بقايا الخبرة العابرة للحدود، والتى تحدثها السلع والسياحة العالمية، والهجرة بأعداد كبيرة، ووسائل الإعلام تضيف أشياء وتطورها، وهذه الأشياء المتطورة ليست مختلفة فى نوعيتها تماماً عن الثقافات غير المتماسكة وغير التامة التى كانت موجودة قبلها. وبالإضافة كان تطور هذه الأشياء يعتمد عليه نجاح حركات عالمية مثل حقوق الإنسان والعناية بالبيئة. أنا لا أقصد الإشارة الضمنية إلى أن الثقافة هى العنصر الوحيد الغائب، أو الشرط الأحدث كما لو كنا قد فشلنا فى تحقيق إنجازات مرضية فى مثل هذه المجالات لأننا ركزنا كثيراً جداً على العقلانية. على العكس أنا أود أن أوضح أن وجود الاتجاه الثقافى اليميني - ورغم اتخاذه أشكالاً جذابة - تلخصه مقولة صمويل هنتنجتون المشهورة عن "صراع الحضارات" : "فى عالم ما بعد الحرب الباردة ليست أهم الفوارق بين الشعوب أيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية بل ثقافية". وهنتنجتون ينتقد النزعة العالمية : "إن ادعاءات الغرب العالمية تجره بقوة متزايدة إلى

الصراع مع الحضارات الأخرى، وخصوصاً مع الإسلام والصين. ولكن ما نتيجة هذه المسألة الشائعة؟ إن بقاء الغرب يتوقف على تأكيد الأمريكان لشخصيتهم الغربية، وعلى اقتناع الغربيين بأن حضارتهم فريدة وليست عالمية، وعلى توحيدهم من أجل الحفاظ عليها ضد متحديها من المجتمعات غير الغربية. إن ميول هنتجتون الثقافية - على جدتها وصراحتها في معاداة النزعة العالمية - هي دعوة إلى السلاح للدفاع عن "ثقافتنا". دعوة أقرب إلى الاستعداد لهجوم جديد. وهذه الدعوة إلى السلاح في حاجة فقط لأن تفترض - كما قال إيمانويل فالرشتين - أن الثقافة "تتسم بالخصوصية، وأنها مجموعة من القيم والممارسات من جانب هو أصغر من المجموع". ويخلص فالرشتين إلى أن الثقافة العالمية استحالة منطقية، لأن "الثقافة تعبير جماعي نو طبيعة قتالية، ويحتاج إلى آخر".

ولكن الثقافة لا تبدو خصوصية وقاتلية في الأساس إلا مع افتراض أن المنطق - المصطلح المقابل - هو في الأساس عالمي ومسال. إن هناك صراعات حقيقية بين الولاءات القومية والدولية، ولكنها لا يمكن اختزالها إلى صراعات بين الثقافات، أو إلى صراعات بين مفهومي الثقافة والمنطق. وفي الحقيقة فإن حل هذه الصراعات قد يكون أسهل إذا كانت متصلة فقط بالتعريفات. على سبيل المثال تصادم الولاءات القومية مع الولاءات الدولية حول دولة الرعاية، ومن هنا نفهم لماذا يتولى المرافعون عن القومية من أمثال ريتشارد رورتي وديفيد ميلر قضيتهم باسم دولة الرعاية. إن ميلر بعد قوله: "إن الوجه السليم للأخلاقيات لابد أن يركز على الحدود الوطنية" يضيف أيضاً قوله: "ليس هناك - على درجة الخصوص - اعتراض على البرامج الأخلاقية مثل دول الرعاية المقصود منها تقديم منافع فقط إلى أولئك الذين تضمهم معنا الحدود نفسها". إننا نلمح هنا أرضية مشتركة كما أشرت من قبل، ولكننا لابد أن نستغلها بنجاح كبير. في أكتوبر (١٩٩٦) عقد مؤتمر شهير في جامعة كولومبيا حضره ممثلون عن الأكاديمية وعن حركة العمال الأمريكية التي تديرها الآن قيادة جديدة أكثر نشاطاً. وقد بدا للكثير منا - نحن الذين حضرنا المؤتمر - أن العقبة الأكبر والوحيدة لتحقيق مصالحة طيبة بين النقابات والأكاديميات كانت هي مسألة النزعة القومية والنزعة الدولية. وإذا أخذنا دلائل تاريخية من حرب فيتنام من ناحية ومن القضايا الحالية مثل

الهجرة من ناحية أخرى - فإن الخط الفاصل بين الطبقة العاملة المنظمة، وبين المفكرين المؤسساتيين بدا أنه يكرر نفسه في الانقسام الأيديولوجى بين القومية والدولية. ويوجه عام كانت النقابات أكثر قومية ، واليساريون الأكاديميون أكثر دولية.

ومع ذلك فإن هذا الصراع بين الأكاديميين وحركة العمال - مثل غيره من الصراعات - ليس مستعصيا على التوافق السياسية. إن تأييد الحركة النسائية وحقوق الإنسان وإصلاح البيئة يأتى ذكره فى كل من المستويين أو التاكيدى القومى والدولى، ولكن هناك دائماً طرقاً يمكن بها تحويل هذا التأييد إلى صراعات تعترف ببعض - وليس بكل - ما يريده كل طرف، وبذلك يمكن تجنب الاختيار القلق بينهما. إن هذا هدف جدير بالخيال السياسى فى الألفية الجديدة، ما الذى يحتاجه الأمر فى الدول الغنية لنيل التأييد لضريبة على كل التعاملات المالية الدولية؟ وما هو المطلوب فى الدول الفقيرة لتأييد قوانين عمالة الأطفال مثل تلك التى طبقها مكتب العمل الدولى على عمال النسيج فى بنجلاديش؟

ما الذى يحتاجه الأمر لجعل التجمعات السكانية الوطنية المختلفة توافق على حقوق الأرض للسكان المحليين، وعلى حقوق العمال فى تنظيم أنفسهم، وعلى الرقابة العامة على صندوق النقد الدولى والبنك الدولى؟ كيف يمكن للنقابات ولحماة البيئة أن يجتمعوا معاً فى جانب واحد؟ كيف تكون جماعات الإحسان والخير مسؤولة عن سيطرتها على السياسة الخارجية؟ إن هذه أسئلة عملية وليست أسئلة محلية، وهى من الصعوبة بدرجة مقلقة، وتتطلب دروساً فى الإحساس العولى أو الدولى.

المؤلف فى سطور

بروس روبنز

- ولد عام (١٩٤٩) فى بروكلين ، نيويورك .
- تلقى تعليمه العالى فى جامعة هارفارد .
- قام بالتدريس فى جامعتى چنيّف ولوزان بسويسرا من (١٩٧٦) إلى (١٩٨٤) .
- عاد للتدريس فى جامعة روتجرز بنيو برنزويك ، أستاذًا للأدب الإنجليزى والمقارن ، كما عمل بعض الوقت أستاذًا زائرًا فى جامعات هارفارد وكورنيل ونيويورك .

المترجم فى سطور

عاطف عبد الحميد

- تخرج فى كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، قسم اللغة الإنجليزية عام (١٩٥٤) .
- عمل مذياعاً وقارئ أخبار بالبرنامج العام ، الإذاعة المصرية ، من عام (١٩٥٥) .
- أنهى عمله الوظيفى وهو نائب لرئيس الإذاعة بعد أن أشرف على العديد من فروعها ، وقدم العديد من البرامج ذات الصبغة الثقافية .

المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقته في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالمين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومي للترجمة

أحمد درويش	جون كوين	اللغة العليا	١-
أحمد فؤاد بلبع	ك. مادهو بانينكار	الوثنية والإسلام (ط١)	٢-
شوقي جلال	جورج جيمس	التراث المسموق	٣-
أحمد الحضري	انجا كارينتكوفا	كيف تتم كتابة السيناريو	٤-
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل قصيح	ثريا في غيبوبة	٥-
سعد مصلوح ووفاء كامل فايد	ميلكا إفييتش	اتجاهات البحث اللساني	٦-
يوسف الأنطكي	لوسيان غولمان	العلوم الإنسانية والفلسفة	٧-
مصطفى ماهر	ماكس فريش	مشعلو الحرائق	٨-
محمود محمد عاشور	أنثرو. س. جودي	التغيرات البيئية	٩-
محمد مقننم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلي	جيرار جينيت	خطاب الحكاية	١٠-
هناء عبد الفتاح	فيسولفا شيمبوريسكا	مختارات	١١-
أحمد محمود	ديفيد براونستون وإيرين فراك	طريق الحرير	١٢-
عبد الوهاب علوب	روبرتسن سميث	ديانة الساميين	١٣-
حسن الموهن	جان بيلمان نويل	التحليل النفسي للأدب	١٤-
أشرف رفيق عفيفي	إرنارد لويس سميث	الحركات الفنية	١٥-
يشارفد أحمد متلان	مارتن برنال	أثنية السوداء (ج١)	١٦-
محمد مصطفى بدوي	فيليب لاركين	مختارات	١٧-
طلعت شاهين	مختارات	الشعر النسائي في أمريكا اللاتينية	١٨-
نعيم عطية	جورج سفيريس	الأعمال الشعرية الكاملة	١٩-
يمنى طريف الخولي وبدوي عبد الفتاح	ج. كراوثر	قصة العلم	٢٠-
ماجدة العناني	صمد بهرنجي	خوخة وألف خوخة	٢١-
سيد أحمد علي الناصري	جون أنتيس	مذكرات رحالة عن المصريين	٢٢-
سميد توفيق	هانز جيورج جادامر	تجلي الجميل	٢٣-
بكر عباس	باتريك بارندر	ظلال المستقبل	٢٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومي	مثنوى	٢٥-
أحمد محمد حسين هيكل	محمد حسين هيكل	دين مصر العام	٢٦-
نخبة	مقالات	التنوع البشري الخلاق	٢٧-
منى أبو سنة	جون لوك	رسالة في التسامح	٢٨-
بدر الديب	جيمس ب. كارس	الموت والوجود	٢٩-
أحمد فؤاد بلبع	ك. مادهو بانينكار	الوثنية والإسلام (ط٢)	٣٠-
عبد الستار الموجي وعبد الوهاب علوب	جان سوفاجيه - كلود كاين	مصادر دراسة التاريخ الإسلامي	٣١-
مصطفى إبراهيم فهمي	ديفيد روس	الانقراض	٣٢-
أحمد فؤاد بلبع	أ. ج. هويكنز	التاريخ الاقتصادي لأفريقيا الغربية	٣٣-
حصة إبراهيم المنيف	روجر آلن	الرواية العربية	٣٤-
خليل كلفت	بول ب. ديكسون	الأسطورة والحداثة	٣٥-
حياة جاسم محمد	والاس مارتن	نظريات السرد الحديثة	٣٦-
جمال عبد الرحيم	بريجيت شيفر	راحة سيوة وموسيقاها	٣٧-

٢٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٢٩-	الإغريق والحسد	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	آن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جرآن	عالمق أسد وإبراهيم تسمى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين بارير	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزبوج	أوكتايفيو بات	المهدي أخريف
٤٤-	بعد عدة أصناف	الدوس هكسلي	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغفور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتي
٤٩-	الإسلام في البلقان	ه . ت . نوريس	عبد الوهاب غلوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيعخ	محمد بركة وعلمتي المير يوسف الأشمكي
٥١-	مسار الرواية الإسبانية الأمريكية	داريو بيانونيا وخ . م بيناليستي	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسي التذمعي	ب. توفاليس وس . ريجسليتز روجر بيل	لطفي فطيم وعادل دمرdash
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجاتون	مرسي سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقي للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مضيعلی
٥٥-	ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	علي يوسف علي
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	فديريكو غرسيه لوركا	محمود علي مكي
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	فديريكو غرسيه لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطي
٥٨-	مسرحتان	فديريكو غرسيه لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحيرة (مسرحية)	كارلوس مونيتث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبري محمد عبد الفتى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢-	لذة النص	رولان بارت	محمد خير البقاعي
٦٣-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥-	في مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد الطليط عبد الحليم
٦٧-	مقتارات	فرناندو بيسوا	المهدي أخريف
٦٨-	تناشا المعجز وقصص أخرى	فالتين راسبيوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العلم الإسلامي في أول القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولي وهويدا محمد فهمي
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخيفيو تشانج رودريجت	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمي	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسي المعجز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومكينز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمالک في مصر	ل . ا . سيمينوفا	حسن بيومي
٧٥-	فن التراجم والسیر الذاتية	أندرية موردا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاکن وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	عبد القصور عبد الكريم

٧٧-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	ريثيه ويليك	مجاهد عبد النعم مجاهد
٧٨-	العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	ريثالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التكليف	بوريس أوسيبينسكي	سعيد الغامسي وناسر حلاوي
٨٠-	بوشكين عند «نافورة النموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الفمري
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرفاوي
٨٢-	مسرح ميغيل	ميغيل دي أوتامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات	غوتفريد بن	خالد المعالي
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل	جمال مير صابقي	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والشم	جلال آل أحمد	ماجدة النعاني
٨٨-	الابتلاء بالتقريب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتوني جينز	أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠-	رسم السيف	ميغيل دي ثرياتس	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	السفير ومعلمي المسرح الإسباني المعاصر	كارلوس ميغيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولة	مايك فينرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
٩٤-	الحب الأول والصحة	صمويل بيكيت	فوزية المشماوي
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو بايخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زئيفات ووردة	قصص مختارة	إيوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
٩٨-	الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نخبة	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساعدة العولة	بول هيرست وجراهام توميسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليت	رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣-	تبر ابن عربي يليه آباء	عبد الوهاب المؤبد	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى	برتوات بريشت	عبد الغفار مكايى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيوارچينيت	عبد العزيز شبيب
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دغود
١٠٧-	صورة الفنان في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	محمد عبد الله الجعديى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	محمود على مكى
١٠٩-	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء في العالم النامى	حسنه بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس فيندسون	ريهام حسن إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف
١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحتيا حصاد كرنجى وسكان المستنق	وول شويثكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخمس المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان

١١٦-	امراة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنيل	بإشراف: روف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	نخبة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير عن الكاتبات العربيات	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية	نيل الكسندر وفنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب	جون جراى	أحمد فؤاد يلىع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديفى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	فولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب	صفاء قنقى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نوزيرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا نولورس أسيس جاروت	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندز فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القيمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولة	مايك فينرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلادو البابا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	جوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيطاليا تارونى	وجيه سمعان عيد المسيح
١٣٩-	باريسغال	ريشارد فاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثننا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	عدلى السمعى
١٤٤-	صاحبة اللوكائنة	كارلو جوفونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروت	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء	ميجيل دى لىيس	على عبدالرؤف اليمى
١٤٧-	خطبة الإدانة الطويلة	تاندريد دورست	عبدالغفار مكارى
١٤٨-	القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأندونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإفريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان
١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	محمد محمد الخطايب
١٥٣-	غرام القراءة	فيولين فاتونيك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلكت

١٥٥-	الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدراس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوليت فيرمو	مى التمساني
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكتنجى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ٢ج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
١٥٩-	الإيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١-	من المسرح الإنسانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زیدان عبدالعليم زودان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الاسوى	صلاح عبدالعزیز محجوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع	جورجن مارشال	بإشراف: محمد الجوهري
١٦٤-	شامبرلين (حياة من نور)	جان لاکوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب	ا. ن. ألتانا سيفا	سهر المصافاة
١٦٦-	العلاقات بين الكنيان والطوائف في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبو غدير
١٦٧-	في عالم طاغور	رابندرانا طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨-	دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	شكرى محمد عياد
١٧٠-	الطريق	ميليل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد	فرائك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس	مختارات	محمد محمد الخطابي
١٧٣-	معنى الجمال	واتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتتيرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنرى ثرويا	حصاة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	النقد الأدبي الأمريكي	فنست ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنزوة	و.ب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	جان كركوت على شاشة السينما	رينيه چيلسون	فتحي العشري
١٨٤-	القاهرة... حالة لا تنام	هانز إيندورفر	دسوقي سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إينويده	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة	يُردج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	القين كرتان	بدر النيب
١٨٩-	العمى والبصيرة	بول دى مان	سعيد الفانمى
١٩٠-	محاورات كورنوشويس	كورنوشويس	محسن سيد فرجاني
١٩١-	الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	مصطفى حجازي السيد
١٩٢-	سياحت نامہ إبراهيم بك (ج١)	زين العابدين المراغى	محمد سلامة علوى
١٩٣-	عامل المتجم	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد

١٩٤-	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي	مجموعة من التقاد	ماهر شليق فريد
١٩٥-	شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦-	المجلة الأخيرة	فالتين رأسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧-	الفريق	شمس الطماة شيلي التعماني	جلال السعيد الحفناوي
١٩٨-	الاتصال الجماهيري	أدوين إمري وأخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩-	تاريخ يهود مصر في الفترة المشامية	يعقوب لاندواي	جمال أحمد الرزاعي وأحمد عبد الطيف حماد
٢٠٠-	شعيا التمنية	جيرمي سيروك	فخرى لبيب
٢٠١-	الجانب الديني للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٢)	رونيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣-	الشعر والشاعرية	ألفاف حسين حالي	جلال السعيد الحفناوي
٢٠٤-	تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد محمود هويدى
٢٠٥-	الجنات والشعوب واللغات	لويجي لوقا كاللالي - سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦-	الهوية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧-	ليل أفريقي	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨-	شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠-	مثنويات حكيم سنائي	سنائي الفزنوي	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١-	فريتيان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدي عبد الفتى
٢١٢-	قصص الأمير مرزيان	مرزيان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣-	مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل مبارك	ريمون فلايد	سيد أحمد على الناصري
٢١٤-	قواعد جديدة للفنوع في علم الاجتماع	أنتوني جينز	محمد محمود محي الدين
٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)	زين العابدين المراغى	محمود سلامة علاوى
٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧-	مسرحيتان طليعتان	ص. بيكيت	نادية البنهاوى
٢١٨-	لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازار	على إبراهيم منولى
٢١٩-	بقايا اليوم	كانزو ايشجورد	طلعت الشايب
٢٢٠-	الهوية في الكون	بارى ياركر	على يوسف على
٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢-	قرائن كافكا	رونالد جراى	تسيم مجلى
٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	السيد محمد نفاذى
٢٢٤-	دمار يوغسلافيا	يرانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥-	حكاية غريق	جابريل جارتيا ماركت	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦-	أرض السماء وقصائد أخرى	ديفيد هريت لورانس	ظاهر محمد على البربرى
٢٢٧-	المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت ولف	مارى تيريز عبدالسميح وخالد حسن
٢٢٩-	مازق البطل الوحيد	ترومان كيچان	أمير إبراهيم العمري
٢٣٠-	عن الثياب والفران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الذرا قبل	خايسى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستينر	مصطفى إبراهيم فهمى

طلعت الشايب	أرش هومان	فكرة الاضمحلال	٢٢٣-
فؤاد محمد عكود	ج. سينسر تريمنجهام	الإسلام في السودان	٢٢٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومي	ديوان شمس تبريزي (ج١)	٢٢٥-
أحمد الطيب	ميشيل تود	الولاية	٢٢٦-
عنايات حسين طلعت	رويين فيرين	مصر أرض الوادي	٢٢٧-
ياسر محمد جادالله وعيسى مديوبى أحمد	الانكتاد	العولة والتحرير	٢٢٨-
نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق	جيانزافر - رايوخ	العربي في الأدب الإسرايلى	٢٢٩-
صلاح عبدالعزيز محجوب	كامي حافظ	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	٢٤٠-
ابشام عبدالله سعيد	ج . م كويتز	في انتظار البرابرة	٢٤١-
صبرى محمد حسن عبدالنبي	وليام إميسون	سبعة أنماط من الفوضى	٢٤٢-
على عبدالرحمن اليمى	ليفي بروفنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	٢٤٣-
نادية جمال الدين محمد	لورا إسكيبيل	الغليان	٢٤٤-
توفيق على منصور	إليزابيث أنيس	نساء مقاتلات	٢٤٥-
على إبراهيم منوفى	جابريل جارتيا ماركث	مختارات قصصية	٢٤٦-
محمد طارق الشرقاوى	والتر إرميرست	الثقافة الجماعية والحداد في مصر	٢٤٧-
عبداللطيف عبدالحليم	أنطونيو جالا	حقول عدن الخضراء	٢٤٨-
رفعت سلام	دراجو شتامبورك	لغة التمزق	٢٤٩-
ماجدة محسن أباطة	دومنيك فينيك	علم اجتماع العلوم	٢٥٠-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردين مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	٢٥١-
على بدران	مارجو بدران	راندات الحركة النسوية المصرية	٢٥٢-
حسن بيومي	ل. أ. سيمينوفا	تاريخ مصر الفاطمية	٢٥٣-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجوى جروفز	الفلسفة	٢٥٤-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجوى جروفز	أفلاطون	٢٥٥-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وكريس جرات	ديكارت	٢٥٦-
محمود سيد أحمد	وليم كلى رايت	تاريخ الفلسفة الحديثة	٢٥٧-
عبادة كحيلة	سير أنجوس فريوز	الفجر	٢٥٨-
فاروجان كازانجيان	أقلام مختلفة	مختارات من الشعر الأرمي عبر العصور	٢٥٩-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردين مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	٢٦٠-
إمام عبد الفتاح إمام	زكى نجيب محمود	رحلة في فكر زكى نجيب محمود	٢٦١-
محمد أبو العلا	إدوارد مندوثا	مدينة المعجزات	٢٦٢-
على يوسف على	جون جرين	الكشف عن حافة الزمن	٢٦٣-
لويس عوض	هوراس وشلى	إبداعات شعرية مترجمة	٢٦٤-
لويس عوض	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	روايات مترجمة	٢٦٥-
عادل عبدالمعتم سوويلم	جلال آل أحمد	مدير المدرسة	٢٦٦-
بنو الدين عويكى	ميلان كونديرا	فن الرواية	٢٦٧-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومي	ديوان شمس تبريزي (ج٢)	٢٦٨-
صبرى محمد حسن	وليم جيفور بالجريف	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	٢٦٩-
صبرى محمد حسن	وليم جيفور بالجريف	وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	٢٧٠-
شوقي جلال	توماس سى. ياترسون	الحضارة الغربية	٢٧١-

٢٧٢-	الأدبية الأثرية في مصر	س. س. والترز	إبراهيم سلامة
٢٧٣-	الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط	جوان آر. لوك	عنان الشهاري
٢٧٤-	السيدة باريارا	رومولو جلاجوس	محمود علي مكي
٢٧٥-	د. س. إليوت شاعرًا وثالثًا وكاتبًا مسرحيًا	أفلام مختلفة	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	فرائد جوتيران	عبد القادر التلمساني
٢٧٧-	الجنينات: الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	أحمد فوزي
٢٧٨-	البدائيات	إسحق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	فدس. سوتنرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	من الأدب الهندي الحديث والمعاصر	بريم شند وأخرون	سمير عبدالحميد
٢٨١-	الفرديس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي	جلال الحفناوي
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق	خوان رولفو	علي البعبي
٢٨٤-	هرقل مجنونًا	يوريبينس	أحمد عثمان
٢٨٥-	رحلة القواجة حسن نظامي	حسن نظامي	سمير عبد الحميد
٢٨٦-	سباحة نامة إبراهيم بك (ج٣)	زين العابدين الراعي	محمود سلامة علوي
٢٨٧-	الثقافة العمولة والنظام العالمي	أنتوني كنج	محمد يحيى وأخرون
٢٨٨-	الفن الروائي	ديفيد لودج	ماهر البطوطي
٢٨٩-	ديوان متجوهرى الدامفاني	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبد المنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج موناث	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	السرخ الإسباني في القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	السرخ الإسباني في القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربي	روجر آلن	نخبة من المترجمين
٢٩٤-	فن الشعر	برالو	رجاء ياقوت مصالح
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦-	مكث	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوي
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهراني	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد	أبو بكر تناوالبويه	مصطفى حجازي السيد
٢٩٩-	ثورة في التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠-	أسطورة بروتيس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيري ربهاء جلمين ولزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروتيس في الأدب الإنجليزي والفرنسي (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيري و محمد الجندي
٣٠٢-	فنجشتين	جون هيتون وجودي جروفرز	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣-	بوذا	جين هوب ويوزن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤-	ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥-	الجلد	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦-	الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ	چان فرانسوا ليويتار	نبيل سعد
٣٠٧-	الشعور	ديفيد باينيو	محمود محمد أحمد
٣٠٨-	علم الوراثة	ستيف جونز	ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩-	الذهن والمخ	أنجوس چيلاتي	جمال الجزيري
٣١٠-	يونج	تاجي هيد	محيي الدين محمد حسن

فاطمة إسماعيل	كولتجورد	مقال في المنهج الفلسفي	٢١١-
أسعد حليم	وليم دي بوز	روح الشعب الأسود	٢١٢-
عبدالله الجعيني	خاير بيان	أمثال فلسطينية	٢١٣-
هويدا السباعي	جيتس مينيك	الذن كدم	٢١٤-
كاميليا صبحي	ميشيل برودينو	جرامش في العالم العربي	٢١٥-
نسيم مجلي	أ.غ. ستون	محاكمة سقراط	٢١٦-
أشرف الصباغ	شير لايموفا- زنيكين	بلا غد	٢١٧-
أشرف الصباغ	نخبة	الآب الروسي في الستات العشر الأخيرة	٢١٨-
حسام نايل	جايتز ياسينفاك وكستوفر نوريس	صور دريدا	٢١٩-
محمد علاء الدين منصور	مؤلف مجهول	لعة السراج في حضرة التاج	٢٢٠-
نخبة من المترجمين	ليفى بروفنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، ١ج١)	٢٢١-
خالد مفلح حمزة	ديليو يوجين كليتاو	وجهات غربية حديثة في تاريخ الفن	٢٢٢-
هانم سليمان	تراث يوناني قديم	فن الساتورا	٢٢٣-
محمود سلامة علاوى	أشرف أسدى	اللعب بالناز	٢٢٤-
كرستين يوسف	فيليب بوسان	عالم الآثار	٢٢٥-
حسن صقر	جورجين هابرماس	المعرفة والمصلحة	٢٢٦-
توفيق على منصور	نخبة	مختارات شعرية مترجمة (ج١)	٢٢٧-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	يوسف وزليخا	٢٢٨-
محمد عيد إبراهيم	تد هيوز	رسائل عبد الحيلاد	٢٢٩-
سامى صلاح	مارفن شبرد	كل شيء عن التشثيل الصامت	٢٣٠-
سامية نياپ	ستيفن جرائ	عندما جاء السريدين	٢٣١-
على إبراهيم منوفى	نخبة	القصة القصيرة في إسبانيا	٢٣٢-
بكر عباس	نبيل مطر	الإسلام في بريطانيا	٢٣٣-
مصطفى فهمى	آرثر س كلارك	لقطات من المستقبل	٢٣٤-
فتحى العشرى	ثاتالى ساروت	عصر الشك	٢٣٥-
حسن صابر	نصوص قديمة	متون الأهرام	٢٣٦-
أحمد الأنصارى	جوزايا رئيس	فلسفة الولاء	٢٣٧-
جلال السعيد الحفناوى	نخبة	نثرات حائرة (ترجمت أخرى من الهند)	٢٣٨-
محمد علاء الدين منصور	على أصغر حكمت	تاريخ الأدب في إيران (ج٢)	٢٣٩-
لفخرى لبيب	بيرش بيريريجولو	اضطراب في الشرق الأوسط	٢٤٠-
حسن حلمى	راينز ماريا ولكه	قصائد من ولكه	٢٤١-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	سلامان وأبسال	٢٤٢-
سمير عبد ربه	نابدين جورديمر	العالم البرجوازي الزائل	٢٤٣-
سمير عبد ربه	بيتر بلانچره	الموت في الشمس	٢٤٤-
يوسف عبد الفتاح فرج	بونو ندانى	الركض خلف الزمن	٢٤٥-
جمال الجزيرى	رشاد رشدى	سحر مصر	٢٤٦-
بكر الحلو	جان كوكو	الصبيبة الطلائشون	٢٤٧-
عبدالله أحمد إبراهيم	محمد فؤاد كوبريلى	التصوف الأولون في الأدب التركى (ج١)	٢٤٨-
أحمد عمر شاهين	آرثر والدوين وآخرون	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	٢٤٩-

٢٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	عطية شحاتة
٢٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصاري
٢٥٢-	قصائد من كفافيس	تسطنطين كفافيس	نعم عطية
٢٥٣-	الفن الإسلامي في الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدوناند	علي إبراهيم منوفي
٢٥٤-	الفن الإسلامي في الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدوناند	علي إبراهيم منوفي
٢٥٥-	التيارات السياسية في إيران	حجت مرتضى	محمود سلامة علاوي
٢٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعي
٢٥٧-	متون هيرميس	نصوص قديمة	عمر الفاروق عمر
٢٥٨-	أمثال الهوسا العامة	نخبة	مصطفى حجازي السيد
٢٥٩-	محاورات بارمينيس	أفلاطون	حبيب الشاروني
٢٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربيني
٢٦١-	التصحر: التهديد والمواجهة	آلان جرينجر	عاطف معتمد زامل شاو
٢٦٢-	تلميذ بابنيرج	هاينرش شبورال	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيسون	صبري محمد حسن
٢٦٤-	حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥-	سام باريس	شارل بودييه	محمد أحمد حمد
٢٦٦-	نساء يركضن مع القناب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧-	القيم الجريء	نخبة	اليراقق عبدالهادي رضا
٢٦٨-	المصطلح السردى	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩-	المرأة في أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٢٧٠-	الفن والحياة في مصر الفرعونية	كلير لا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١-	انتصرة الألمان في الأدب التركي (ج٢)	محمد فؤاد كويرلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢-	عاش الشباب	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	علي إبراهيم منوفي
٢٧٤-	اليوم السادس	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥-	الخلود	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦-	الغضب وأحلام السنين	نخبة	إدوار الخراط
٢٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج١)	علي أصغر حكمت	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨-	المسافر	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج
٢٧٩-	ملك في الحقيقة	سنيل بات	جمال عبدالرحمن
٢٨٠-	حديث عن الخسارة	جوتنر جراس	شيرين عبدالسلام
٢٨١-	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رائيا إبراهيم يوسف
٢٨٢-	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
٢٨٣-	هدية الحجاز	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨٤-	القصص التي يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
٢٨٥-	مشتري العشق	محمد علي بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
٢٨٦-	دفاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
٢٨٧-	أغنيات وسوناتات	جون دن	بهاء چاهين
٢٨٨-	مواظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور

سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	٣٨٩-	من الأدب الباكستاني المعاصر
عثمان مصطفى عثمان	نخبة	٣٩٠-	الأرشيفات والمدن الكبرى
منى النوروى	مايف بيتشى	٣٩١-	الحافلة اليلكية
عبداللطيف عبدالحليم	نخبة	٣٩٢-	مقامات ورسائل أندلسية
زينب محمود الخضيرى	ندوة لويس ماسينيون	٣٩٣-	فى قلب الشرق
هاشم أحمد محمد	بول نيليز	٣٩٤-	القوى الأربع الأساسية فى الكون
سليم حمدان	إسماعيل فصيح	٣٩٥-	آلام سيوارش
محمود سلامة علاوى	تقى نجارى راد	٣٩٦-	الصافاك
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين	٣٩٧-	نيتشه
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودى	٣٩٨-	سارتر
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتس	٣٩٩-	كامى
باهر الجوهري	مشياثيل إنده	٤٠٠-	مومو
ممدوح عبد المنعم	زيادون ساربر	٤٠١-	الرياضيات
ممدوح عبد المنعم	ج. ب. ماك ايفوى	٤٠٢-	هوكنج
عماد حسن بكر	تودور شتورم	٤٠٣-	ربة المطر والملابس تصنع الناس
ظبية خميس	ديفيد إبرام	٤٠٤-	تعويذة الحسى
حمادة إبراهيم	أندريه جيد	٤٠٥-	إيزابيل
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	٤٠٦-	المستعربون الإنسان فى القرن ١٩
طلعت شاهين	أقلام مختلفة	٤٠٧-	الأدب الإسباني المعاصر بقلم كتابه
عنان الشهوارى	جوان فونتشركنج	٤٠٨-	معجم تاريخ مصر
إلهامى عمارة	برتراند راسل	٤٠٩-	انتصار السعادة
الزواوى بغورة	كارل بوبر	٤١٠-	خلاصة القرن
أحمد مستجير	جينيقر أكرمان	٤١١-	همس من الماضى
نخبة	ليفي بروفنسال	٤١٢-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٣)
محمد البخارى	ناظم حكمت	٤١٣-	أغنيات المنفى
أمل الصبان	باسكال كازانوف	٤١٤-	الجمهورية العالمية للآداب
أحمد كامل عبدالرحيم	فريدريش دورنيماث	٤١٥-	صورة كوكب
مصطفى بدوى	أ. أ. وتشاردز	٤١٦-	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر
مجاهد عبدالمنعم مجاهد	رينيه ويليك	٤١٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جده)
عبد الرحمن الشيخ	جين هاثواى	٤١٨-	سياسات الزهر الملكنة فى مصر العثمانية
نسيم مجلى	جون مايو	٤١٩-	العصر الذهيبى للإسكتندرية
الطيب بن رجب	فولتير	٤٢٠-	مكر ميجاس
أشرف محمد كيلانى	روى متحدة	٤٢١-	الولاء والقيادة
عبدالله عبدالرازق إبراهيم	نخبة	٤٢٢-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جدا)
وحيد النقاش	نخبة	٤٢٣-	إسرامات الرجل الطيف
محمد علاء الدين منصور	نور الدين عبدالرحمن الجامى	٤٢٤-	لوائح الحق ولوامع العشق
محمود سلامة علاوى	محمود طلوعى	٤٢٥-	من طاموس إلى فرح
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب	نخبة	٤٢٦-	الخفافيش وقصص أخرى
ثريا شلبى	باى إنكلان	٤٢٧-	بانديراس الطاغية

٤٢٨-	الخزانة الخفية	محمد هوتك	محمد أمان صفاني
٤٢٩-	هيجل	ليود سينسر وأندرجي كرويز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠-	كانط	كريستوفر وانت وأندرجي كليوفسكي	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١-	فوكو	كريس هوروكس ونوردان جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢-	ماكيا فاللي	باتريك كيروي وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣-	جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدي الجابري
٤٣٤-	الرومانسية	دونكان هيث وجودن بورهام	عصام حجازي
٤٣٥-	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زيرج	ناجي رشوان
٤٣٦-	تاريخ الفلسفة (مج ١)	فردريك كويلستون	إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧-	رحالة هندي في بلاد الشرق	شيلي التعماني	جلال السعيد الحفناوي
٤٣٨-	بطلات وضحايا	إيمان شياء الدين بيبرس	عائدة سيف النولة
٤٣٩-	موت المرابي	صدر الدين عيني	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠-	قواعد اللهجات العربية	كريستن بروستاد	محمد طارق الشراوي
٤٤١-	رب الأشياء الصغيرة	أرونداتي روي	فخري لبيب
٤٤٢-	حشيشوس (المرأة الغرونية)	فوزية أسعد	ماهر جويجاتي
٤٤٣-	اللغة العربية	كيس فرستينج	محمد طارق الشراوي
٤٤٤-	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاريت سيجورنه	صالح علماني
٤٤٥-	حول وزن الشعر	برويز نائل خانلري	محمد محمد يونس
٤٤٦-	التحالف الأسود	الكنستر كوبرين وجيفري سانت كلير	أحمد محمود
٤٤٧-	نظرية الكم	ج. پ. ماك إيفري	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٨-	علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
٤٤٩-	الحركة النسائية	نخبة	جمال الجزيري
٤٥٠-	ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا وروبيكا رايت	جمال الجزيري
٤٥١-	الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن ويون فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢-	لبنين والثورة الروسية	ريتشارد إيجنتري وأوسكار زاريت	محيي الدين مزيد
٤٥٣-	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك ارنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤-	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريذال	سوزان خليل
٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تتسنى	مريم جعفري	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء في الفكر السياسي الغربي	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	المويسكيين الأندلسيون	مرثيس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاتصايبات الموارد الطبيعية	ثم تيتتيرج	جلال البنا
٤٦٠-	الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	لكان	داريان ليدر وجودي جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبدالرشيد الصادق محمودي	عبدالرشيد الصادق محمودي
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للغة	مايكل يارنتي	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزيرج	جمال الرفاعي
٤٦٦-	حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة محمود

٤٦٧-	التفكير السياسي	ستيفين نيلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الانتصاري
٤٦٩-	جلال الملك	نصوص حبشية قديمة	مجدي عبدالواثق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	نخبة	محمد السيد النة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج٢)	نخبة	عبد الله عبد الوائظ إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتي (القسم الأول)	ميغيل دي ثيانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتي (القسم الثاني)	ميغيل دي ثيانتس سايبيرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هائل عثمانى
٤٧٦-	أرض الحباب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين	هيلدا هوخام	أشرف كيلاني
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى لونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩-	المقهى (مسرحية صينية)	لاشيه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠-	تساي ون جي (مسرحية صينية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدي
٤٨١-	عبادة النبي	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة محمود
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامي
٤٨٤-	جمالية التلقي	هانسن روبييرت يالس	رشيد بنحو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوي	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالعليم عبدالقنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادي	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذي كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسْرُلُ: الفلسفة علمًا بقيقًا	هُسْرُلُ	محمود رجب
٤٩٠-	أسعار اليبفاء	محمد قادري	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأثري	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد
٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى (الخروج في النهار)	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥-	اللوبي	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى إفريقيا (ج١)	إكواند باتولى	نخبة
٤٩٧-	العلمانية والنزوع والدولة فى الشرق الأوسط	ناحية العللى	مصطفى رياش
٤٩٨-	النساء والتزوع فى الشرق الأوسط الحديث	جونيث تاكر ومارجريت مريونز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	نخبة	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية للربيع)	تيتز روكسى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (ج١)	أرثر جواد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	هدى الصدة	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هاينجر	إسماعيل المصنق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هاينجر	إسماعيل المصنق

٥٠٦-	ربما كان قديساً	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل	بيتر شيفر	شوقي فهمي
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبد الباقي جلبثارلي	عبد الله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفكر والإحسان في عهد سلاطين الماليك	أدم صيرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة	كارلو جولونوني	عبد الرزاق عيد
٥١١-	كوكب مرقع	آن تيلر	عبد الحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسود	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	چونثان كوار	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطي دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في شفاء الإيمان	أرنولد واشنطن ويونتا باوندي	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصاري
٥٢٠-	الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبد الوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن اللطيف الإسلامي والمذبح	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الله لير	وايم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون وزيغر	نادية رفعت
٥٢٦-	علم السياسة البيئية	ستيفن كرويل روليم رانكين	محيس الدين مزيد
٥٢٧-	كافكا	ديفيد زين ميروفيتش وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	تروتسكي والماركسية	طارق على وفلر إيفانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الماروق عمر
٥٣١-	ما الذي حدث في «حدث» ١١ سبتمبر؟	جاك نريدا	صفاء فتحي
٥٣٢-	المغامر والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعي
٥٣٣-	تعلم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد الشقراني
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيفيرين لوبا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار	نظامي الكتجوى	عبد العزيز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون	شوقي جلال
٥٣٧-	للحب والحرية	نخبة	عبد الغفار مكاوي
٥٣٨-	الفن والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانيلز	محمد الحديدي
٥٣٩-	خمس مسرحيات تفسيرية	كاريل تشرشل	محسن مصباحي
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير روثاند ستورس	رولف عباس
٥٤١-	هي تخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة ذيق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	ميلاني كلاين	نخبة	حمدي الجابري

٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧-	بارت	فيليب ثودي وأن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨-	علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرن ويون فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩-	علم العلامات	بول كويلي ولينتا جانز	جمال الجزيري
٥٥٠-	شكسبير	نيك جروم وييرو	حمدي الجابري
٥٥١-	الموسيقى والفولكلور	سايمون مانتدي	سمحة الخولي
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دي ثريانتس	علي عبد الرؤف البهي
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفي السيد مارسوه	عبد السميع عمر زين الدين
٥٥٥-	إستراتيجية الأمريكية للقرن الحادي والعشرين	أناتولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالي
٥٥٦-	جان بودريار	كريس موريس ويزدان جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧-	المركز دى ساد	ستوارت هود وجرامام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	الدراسات الثقافية	زيوفين سارداروويرون فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف	تشا تشاجي	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	مصلحة الجرس	نخبة	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١-	جناح جبريل	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢-	بلايكن وييلين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	رويد الخريف	خائيتنو بينابيتتى	صبرى محمدى التهامي
٥٦٤-	عش الغريب	خائيتنو بينابيتتى	صبرى محمدى التهامي
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	ديورا. ج. جيرنر	أحمد عبد الحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧-	الوطن المقتضب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الأصول في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر
٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي. ك. بابا	ثائر بيب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإشباني للمعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن القراعة	برونو ثيلوا	كمال السيد
٥٧٣-	فرويد	ريتشارد ابيجانتس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين عبد العزيز السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعروة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الرؤف
٥٧٩-	تشومسكى	جون ماهر وجوى جرونز	محيي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف الدولية (ج١)	جون فينر ويول سترجرز	محمد فتحى عبدالهادي
٥٨١-	الحقنى يموتون	ماريو بونذ	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا الذات	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان

٥٨٤-	سفر	محمود دولت آبادی	سلیم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاج	هوشنگ كلشیری	سلیم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السینما العربية والأفريقية	لیزیت مالکوس وروی أرمن	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاریخ تطور الفكر السینی	نخبة	عبدالعزیز حمدی
٥٨٨-	أمحوتب الثالث	أنیس کابریل	ماهر جویجاتی
٥٨٩-	تمکت العجیبة	فیلکس دیبواه	عبدالله عبدالرازق إبراهیم
٥٩٠-	أساطیر من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدی عبدالله
٥٩١-	الشاعر والفکر	هوراثیوس	علی عبدالقواب علی وصلاح رمضان السید
٥٩٢-	الثورة المصرية	محمد صبری السوریونی	مجدی عبدالحافظ وعلی کورخان
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فالیری	بکر الطو
٥٩٤-	القلب السعین	سوزانا تامارو	أمانی فوزی
٥٩٥-	الحکم والسیاسة فی أفریقیا (ج٢)	إکوانی بانولی	نخبة
٥٩٦-	الصحة العقلیة فی العالم	روبرت دیجارلیه وآخرون	إیهاب عبدالرحیم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خولیو کارویاریخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وکتمان وإسرائيل	دونالد رینفورد	بیومی علی قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرداد مهیرین	محمود سلامة علوی
٦٠٠-	الإسلام فی التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	التسوية والمواطنة	ریان فوت	ایمن بکر وسمر الشیشکی
٦٠٢-	لیتاتار:نحو فلسفة ما بعد حداثة	چیيس وليامز	إیمان عبدالعزیز
٦٠٣-	الثقافة الثقالی	أرثر ایزابرجر	وفاء إبراهیم ورمضان بسطاویسی
٦٠٤-	الکوارث الطبيعية (ج١)	پاتریک ل. أبوت	توفیق علی منصور
٦٠٥-	مخاطر کوبیتا المضطرب	إرنست زیبرومسکی الصغير	مصطفی إبراهیم فهمی
٦٠٦-	قصة البردی الیونانی فی مصر	ریتشارد هاریس	محمود إبراهیم السعدنی
٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سینت فیلیپ	صبری محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سینت فیلیپ	صبری محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافی	أجنر فوج	شوقی جلال
٦١٠-	العمارة المدججة	رفائیل لویت جوشمان	علی إبراهیم منوفی
٦١١-	الثقافة والأیدیولوجیة	تیری إیجلتون	فخری صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسینی	محمد محمد یونس
٦١٣-	السباحة والسیاسة	کوان مایکل هول	محمد فزید حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير	فوزیة أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التي وقعت فی بغداد	ألین بسیرینی	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطیر بیضاء	روبرت یانج	أحمد محمود
٦١٧-	اللولککرو والجر	هوراس بیک	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصادیات الصحة	تشارلز فیلیبس	جلال الینا
٦١٩-	مفاتیح أورشليم القدس	ریمون استانیولی	عايدة الباجوری
٦٢٠-	السلام الصلیبی	توماس ماستاک	بشیر السباعی
٦٢١-	المعبر الحضاری	ولیم. ى. آدمز	فؤاد عکود
٦٢٢-	سفر من عالم اسمه الصین	أی تشینگ	أمیر نییه وعبدالرحمن حجازی

يوسف عبدالفتاح	سعيد قانعى	نوابر جحا الإيرانى	٦٢٣-
عمر الفاروق	رينيه جينو	أزمة العالم الحديث	٦٢٤-
محمد براءة	جان جينييه	الجرح السرى	٦٢٥-
توفيق على منصور	نخبة	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	٦٢٦-
عبدالوهاب علوب	نخبة	حكايات إيرانية	٦٢٧-
مجدى محمود المليجي	تشارلس داروين	أصل الأنواع	٦٢٨-
عزة الشميسى	تيقولاس جويات	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	٦٢٩-
صبرى محمد حسن	أحمد بللو	سيرتى الذاتية	٦٣٠-
بإشراف: حسن طلب	نخبة	مختارات من الشعر الأفرىقى المعاصر	٦٣١-
رائيا محمد	نولورس برامون	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	٦٣٢-
حمادة إبراهيم	نخبة	الحب ولونه	٦٣٣-
مصطفى البهنسارى	روى ماكوييد وإسماعيل سراج الدين	مكتبة الإسكندرية	٦٣٤-
سمير كريم	جودة عبد الخالق	التثيت والتكيف فى مصر	٦٣٥-
سامية محمد جلال	جناب شهاب الدين	حج يولدة	٦٣٦-
بدر الرفاعى	ف. روبرت هنتر	مصر الخديوية	٦٣٧-
فؤاد عبد المطلب	روبرت بن دوين	الديمقراطية والشعر	٦٣٨-
أحمد شافعى	تشارلز سيميك	فنق الأرق	٦٣٩-
حسن حبشى	الأميرة أناكسينينا	الكسياد	٦٤٠-
محمد قدرى عمارة	بيرتراند رسل	برتراند رسل (مختارات)	٦٤١-
ممدوح عبد المنعم	جوناثان ميلر ويورين فان لون	داروين والتطور	٦٤٢-
سمير عبدالحميد إبراهيم	عبد الماجد الدرايبادى	سفرنامه حجاز	٦٤٣-
فتح الله الشيخ	هوارد د شيرنر	العلوم عند المسلمين	٦٤٤-
عبد الوهاب علوب	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	السياسة الخارجية الأمريكية ومسايرها الداخلية	٦٤٥-
عبد الوهاب علوب	سيهر ذبيح	قصة الثورة الإيرانية	٦٤٦-
فتحى العشرى	جون نينيه	رسائل من مصر	٦٤٧-
خليل كلفت	بياتريث سارلو	بورخيس	٦٤٨-
سحر يوسف	نخبة	الخوف وتقصص خرافية أخرى	٦٤٩-
عبد الوهاب علوب	روجر أوين	الثورة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	٦٥٠-
أمل الصبان	وثائق قديمة	بيليسبس الذى لا نعرفه	٦٥١-
حسن نصر الدين	كلود ترونكر	آلهة مصر القديمة	٦٥٢-
سمير جريس	إيريش كستتر	مدرسة اللغاة	٦٥٣-
عبد الرحمن الخميسى	نصوص قديمة	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	٦٥٤-
حليم طوسون ومحمود ماهر طه	إيزابيل فرانكو	أساطير وآلهة	٦٥٥-
ممدوح البستائى	ألفونسو ساسترى	خيز الشعب والأرض الحمراء	٦٥٦-
خالد عباس	مرشيديس غارثيا- أرينال	محاكم التفتيش والمويسكيون	٦٥٧-
صبرى التهامى	خوان رامون خيمينيث	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	٦٥٨-
عبد اللطيف عبدالحليم	نخبة	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	٦٥٩-
هاشم أحمد محمد	ريتشارد فايفيلد	نافذة على أحدث العلوم	٦٦٠-
صبرى التهامى	نخبة	روائع أندلسية إسلامية	٦٦١-

٦٦٢-	رحلة إلى الجنود	داسو سالدنيار	صبري التهامي
٦٦٣-	امرأة عاتية	ليويسيل كليفتون	أحمد شافعي
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان - إنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج انتش كليمن	محدث الجيار
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي	ألفن جولندر	علي ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولمة	فريدريك جيبسون - ماسارو ميوشي	ليلى الجبالي
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسليم مجلي
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو	ماهر البطوطي
٦٧١-	قل لي كم مضى على رحيل القطار؟	جيمس بولدين	علي عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات قصائد فرنسية للأطفال	نخبة	إيهبال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٦٧٤-	ديوان الإمام الخميني	آية الله العظمى الخميني	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	يأشراف: محمود إبراهيم السعدني
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	يأشراف: محمود إبراهيم السعدني
٦٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج١، ج٢)	إدوارد جرانتيل براون	أحمد كمال الدين حلمي
٦٧٨-	تاريخ الأدب في إيران (ج١، ج٢)	إدوارد جرانتيل براون	أحمد كمال الدين حلمي
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	ويليام شكسبير	توفيق علي منصور
٦٨٠-	سنوات الطفولة	وول سوينكا	سمير عبد ربه
٦٨١-	هل يوجد نص في هذا الفصل؟	ستاتلي فاش	أحمد الشيمي
٦٨٢-	نجوم حفر التجول الجديد	بن أوكري	صبري محمد حسن
٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل	تي. م. ألوكو	صبري محمد حسن
٦٨٤-	الأعمال القصصية (ج١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسي
٦٨٥-	الأعمال القصصية (ج٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسي
٦٨٦-	امرأة محاربة	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة	فتاة حاج سيد جوادى	ماجدة الغنائى
٦٨٨-	الانجازات الثلاثة الكبرى	فيليب م. دوير وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماحي
٦٨٩-	الملف	تادوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم الفتش في فرنسا	جوزيف ر. ستراير	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبير أينشتاين: حياته وغرامياته	دنيس براين	رمسيس عوض
٦٩٢-	الوجودية	ريتشارد أيبجانسي وأوسكار زاريت	حمدي الجابري
٦٩٣-	القتل الجماعي: المحرقة	حاتيم برشيت وأخران	جمال الجزيري
٦٩٤-	بريدا	جيف كولنر وييل ماييلين	حمدي الجابري
٦٩٥-	رسل	ديف روينسون وجودي جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	روسو	ديف روينسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أرسطو	روبرت ودفين وجودي جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	عصر التنوير	ليود سبنسر وأندريجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	التحليل النفسي	إيفان وارد وأوسكار زاراتي	جمال الجزيري
٧٠٠-	حقيقة كاتب	ماريو فرجاش	بسمه عبدالرحمن

منى البرنس	وايم رود فيفيان	الذاكرة والحدائق	٧٠١-
محمود علاوى	أحمد وكليان	الأمثال الفارسية	٧٠٢-
أمين الشواربى	إرنارد جرانفيل براون	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	٧٠٣-
محمد علاء الدين منصور وأخراى	مولانا جلال الدين الروسى	فيه ما فيه	٧٠٤-
عبدالحميد منكود	الإمام الغزالى	فضل الأثام من رسائل حجة الإسلام	٧٠٥-
عزت عامر	جونسون ف. يان	الشفرة الوراثية وكتاب التحولات	٧٠٦-
ولاء عبدالقادر	نخبة	فاتر بنيامين	٧٠٧-
رؤف عباس	دونالد مالكرولم ريد	فراغة من؟	٧٠٨-
عادل نجيب بشرى	ألفريد أدلر	معنى الحياة	٧٠٩-
دعاء محمد الخطيب	يان هاتشباى وجوموران - إليس	الأطفال: التكنولوجيا والثقافة	٧١٠-
هناء عبد الفتاح	ميرزا محمد هادى رسوا	فرة التاج	٧١١-
سليمان البستانى	هوميروس	الإلياذة (ج١)	٧١٢-
سليمان البستانى	هوميروس	الإلياذة (ج٢)	٧١٣-
حنا صاوه	لامنيه	حديث القلب	٧١٤-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج١)	٧١٥-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٢)	٧١٦-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٣)	٧١٧-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٤)	٧١٨-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٥)	٧١٩-
نخبة من المترجمين	مجموعة من المؤلفين	جامعة كل المعارف (ج٦)	٧٢٠-
مصطفى ليبي عبد الغنى	هارى أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج١)	٧٢١-
الصفصافى أحمد القطورى	يشار كمال	الصفحة وقصص أخرى	٧٢٢-
أحمد ثابت	إفرايم نيمنى	تحديات ما بعد الصهيونية	٧٢٣-
عبدہ الرئيس	بول روبنسون	اليسار الفرويدى	٧٢٤-
مى مقلد	جون فينكس	الاضطراب النفسى	٧٢٥-
مروة محمد إبراهيم	غيرمو غوثالبليس بوستو	المورسكيين فى الغرب	٧٢٦-
وحيد السعيد	باچين	حلم البحر	٧٢٧-
أميرة جمعة	موريس أليه	العولمة: تدمير العمالة والنمو	٧٢٨-
هويدا عزت	صالح زيباكلام	الثورة الإسلامية فى إيران	٧٢٩-
عزت عامر	أن جاتى	حكايات من السهول الأفريقية	٧٣٠-
محمد قبرى عمارة	نخبة	النوع: الذكر والأنثى بين التمييز والاختلاف	٧٣١-
سمير جريس	إنجو شولتسه	قصص بسيطة	٧٣٢-
محمد مصطفى بنوى	وايم شيكسبير	منسأة عطيل	٧٣٣-
أمل الصبان	أحمد يوسف	يونابورت فى الشرق الإسلامى	٧٣٤-
محمود محمد مكى	مايكل كويرسون	فن السيرة فى العربية	٧٣٥-
شعبان مكاولى	هوارد زن	التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج١)	٧٣٦-
توفيق على منصور	باتريك ل. أبوت	الكوارث الطبيعية (ج٢)	٧٣٧-
محمد عواد	جيرار دى جودج	سحق من مسر ما قبل التتبع إلى العمة المنفكية (ج١)	٧٣٨-
محمد عواد	جيرار دى جودج	سحق من الإمبراطورية الشانية حتى الوقت الحاضر (ج٢)	٧٣٩-

مرفت ياقوت	بارى هندس	خطابات القوة	٧٤٠-
أحمد هيكل	برنارد لويس	الإسلام وأزمة العصر	٧٤١-
رؤفك بهنسى	خوسيه لاكوابرا	أرض حارة	٧٤٢-
شوقى جلال	روبرت أونجر	الثقافة منظور داروينى	٧٤٣-
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	ديوان الأسرار والرموز	٧٤٤-
محمد أبو زيد	بيك النبللى	المآثر السلطانية	٧٤٥-
حسن النعيمى	جوزيف . أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)	٧٤٦-
إيمان عبد العزيز	تريغور وايتوك	المجاز فى لغة السيما	٧٤٧-
سمير كريم	فرانسيس بويل	تدمير النظام العالمى	٧٤٨-
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفى	إيكولوجيا لغات العالم	٧٤٩-
أحمد عثمان	هوميروس	الإلياذة	٧٥٠-
علاء السباعى	نخبة	الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى	٧٥١-
نمر عاروى	جمال قارصلى	ألمانيا بين عقدتى الذنب والخوف	٧٥٢-
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	التنمية والقيم	٧٥٣-
عبد السلام حيدر	أنّا مارى شميل	الشرق والغرب	٧٥٤-
على إبراهيم منوفى	أندروب ديبكى	تاريخ الشعر الإنسانى خلال القرن العشرين	٧٥٥-
خالد محمد عباس	إنريكي خاردييل بونثيلا	ذات العين الساحرة	٧٥٦-
أمال الزوى	ياتريشيا كرون	تجارة مكة	٧٥٧-
عاطف عبد الحميد	بروس روينز	الإحساس بالعولة	٧٥٨-

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٨٩٥٢ / ٢٠٠٥